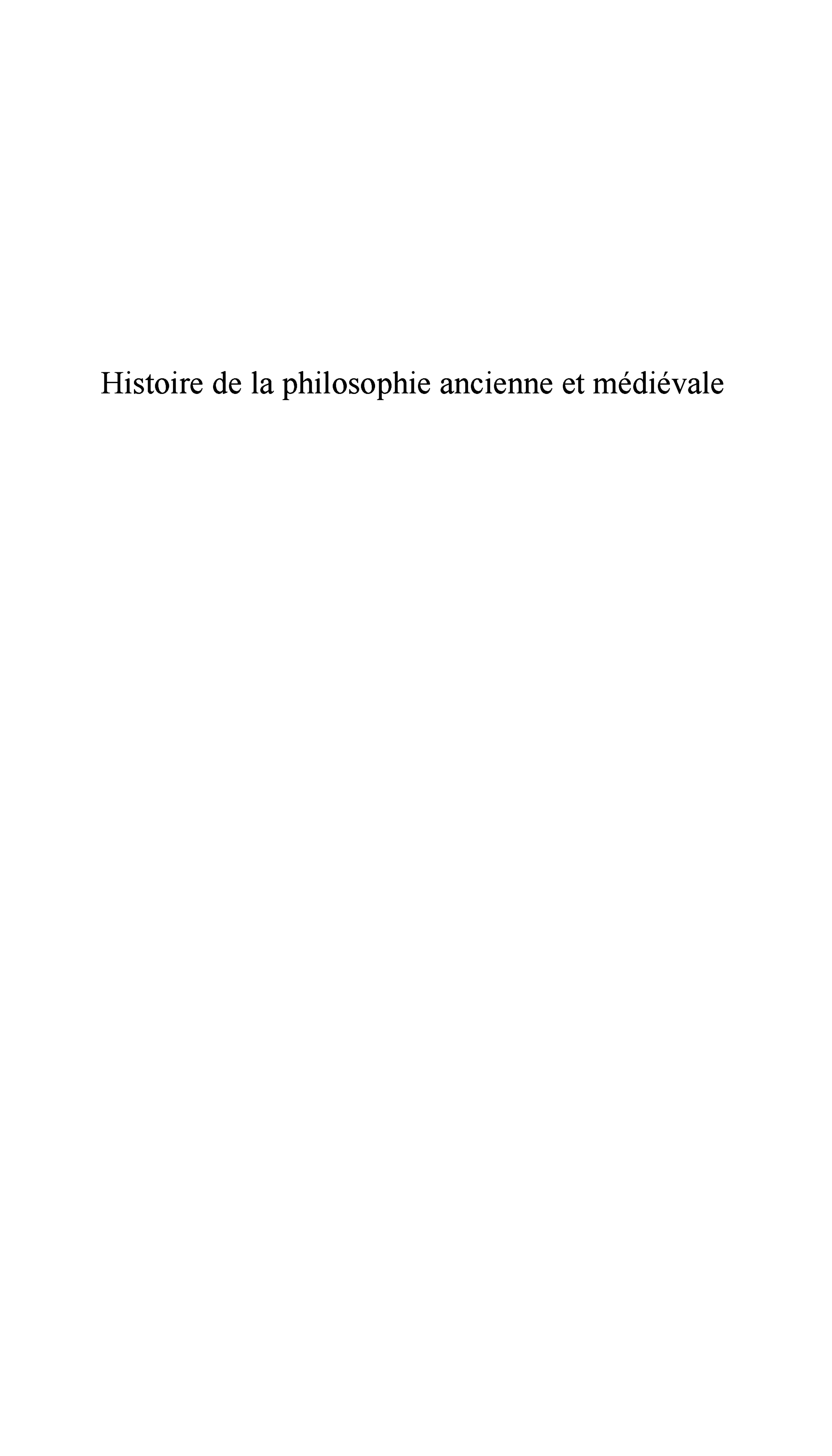


Histoire de la philosophie ancienne et médiévale

Pour Comprendre

Collection dirigée par Jean-Paul Chagnollaud

L'objectif de cette collection *Pour Comprendre* est de présenter en un nombre restreint de pages (176 à 192 pages) une question contemporaine qui relève des différents domaines de la vie sociale.

L'idée étant de donner une synthèse du sujet tout en offrant au lecteur les moyens d'aller plus loin, notamment par une bibliographie sélectionnée.

Cette collection est dirigée par un comité éditorial composé de professeurs d'université de différentes disciplines. Ils ont pour tâche de choisir les thèmes qui feront l'objet de ces publications et de solliciter les spécialistes susceptibles, dans un langage simple et clair, de faire des synthèses.

Dernières parutions

Marcienne MARTIN, *De la démocratie à travers langue et univers médiatique*, 2011.
Patricia TARDIF-PERROUX, *La France : son territoire, une ambition. Mutations, situation, défis*, 2011.
Dominique GÉLY, *Le parrainage des élus pour l'élection présidentielle,* 2011.
Marie-Hélène PORRI, *Le suicide il faut en parler*, 2010.
Michel PARAHY, *L'inconscient de Descartes à Freud : redécouverte d'un parcours*, 2010.
Jean-François DUVERNOY, *La fabrique politique Machiavel*, 2010.
Gérard LAROSE, *La stratégie de la vie associative*, 2010.
Xavier HAUBRY, *Le contrôle de l'inspection du travail et ses suites*, 2010.
Franck BACHELET, *Politiques et institutions sociales*, 2010.
Jean-François DUPEYRON, *Nos idées sur l'enfance*, 2010.
Georges CHEVALLIER, *Systèmes de santé : Clés et comparaisons internationales*, 2010.
Yves THELEN, *Éveil à l'esprit philosophique*, 2009.
Frédéric ALLOUCHE, *Comment la philosophie peut nous aider à vivre*, 2009.

Adriana NEACŞU

Histoire de la philosophie ancienne et médiévale

L'HARMATTAN

Cet ouvrage est le résultat de la recherche faite à l'Université Libre de Bruxelles, à la suite de ma participation à la compétition lancée par L'Agence Universitaire de la Francophonie, dans le cadre du Programme « Soutien et renforcement de l'excellence universitaire », pour l'année universitaire 2008-2009.

Je remercie Madame le professeur Michèle Broze, responsable du Centre de philosophie ancienne du Département de philosophie et sciences des religions, l'unité scientifique qui a patronné la recherche ; Monsieur le professeur Sylvain Delcomminette, responsable de mon stage de recherche ; Monsieur le professeur Lambros Couloubaritsis, qui m'a offert l'occasion de plusieurs discussions professionnelles extrêmement instructives ; les autres professeurs et chercheurs de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB, participant aux séminaires du Centre de philosophie ancienne, notamment : Monsieur Antonino Mazzu, Monsieur Joachim Lacrosse, Monsieur Daniel Cohen, Monsieur Marc-Antoine Gavray, Monsieur David Engels et Monsieur Marc Peeters.

Pendant toute la période de la recherche j'ai assisté aux cours suivants : « Les grands courants de la philosophie ; de l'Antiquité au Moyen-Âge », « La nécessité chez Aristote », enseignés par Monsieur le professeur Sylvain Delcomminette, et « Philosophie médiévale », enseigné par Monsieur le professeur Christian Brouwer. Je remercie Messieurs les professeurs pour les suggestions offertes sur la problématique abordée dans mon ouvrage.

Adriana Neacşu

INTRODUCTION

LE RAPPORT ENTRE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET LA PHILOSOPHIE

- La spécificité de la philosophie

On ne peut pas dire avec précision le moment de la naissance de la réflexion philosophique dans l'histoire de l'humanité. La philosophie s'est développée en même temps que l'âme de l'homme, elle a été nourrie par l'inquiétude de son esprit et s'est affirmée par son besoin de trouver la certitude. En tout cas, ses prémisses ont surgi longtemps auparavant, au moment où l'homme, dans l'âge de son enfance, commençait à avoir la conscience de soi et de ce monde. La vague compréhension de soi comme être duel, partie intégrée au monde mais, en même temps, quelque chose de plus, profondément distincte de tout autre être, a généré des questions troublantes, qui ont gardé jusqu'à nos jours la force et la légitimité : « Qui suis-je ? », « Qu'est-ce que ce monde ?», « Quelle est ma raison d'être par rapport à l'ensemble de l'univers ? ». Ces questions et d'autres semblables ne sont pas gratuites, au contraire : l'existence de chaque individu et de toute l'espèce humaine dépend de leurs réponses.

Même aujourd'hui, quand la philosophie nous paraît plutôt comme un complexe de préoccupations extrêmement diverses que comme une activité avec une spécificité précise, de telles questions restent encore le noyau de la problématique philosophique, en ce sens que, en dernière instance, tout l'effort des philosophes, quel que soit leur objet d'étude direct, vise à comprendre plus profondément le monde, l'homme et la position de l'homme dans celui-là.

En fait, il y a toujours de nombreux systèmes, courants, conceptions, théories philosophiques très différents et qui, en outre, se contredisent d'habitude dans leurs réponses même aux questions fondamentales comme : « Qu'est-ce que la philosophie ? » ou « Quel est son objet ? ». Bien sûr, il y a un certain consensus à cet égard dans le milieu philosophique de chaque époque, mais il est relatif et très schématique, ne pouvant pas avoir la prétention de circonscrire correctement la philosophie. Le consensus philosophique, qui vise, en général, les mêmes manières de poser les problèmes, les mêmes techniques, les mêmes méthodes, parfois les mêmes types de solutions, est vraiment très important et il exprime, probablement, la performance maximale d'une époque en ce qui concerne l'unité disciplinaire, de contenu de la philosophie.

Mais pour comprendre ce qu'est la philosophie, on doit dépasser le problème de son contenu, pour mettre en évidence sa manière générale propre d'aborder ce contenu. Il ne s'agit pas de la méthode, parce que la méthode est plutôt une technique de travail qui suppose des opérations et des procédées spécifiques, et, en outre, les méthodes évoluent avec le temps. En revanche, l'attitude est une *relation originaire* instituée par le sujet par rapport à l'objet, le cadre fondamental où se développe son activité cognitive vis-à-vis de celui-ci. Cette attitude, opposée à celle de la science, consiste dans la subordination de l'objet aux exigences de l'intelligibilité de l'esprit. Comme telle, elle est le seul élément qui lie tous les types de philosophie, soit qu'il s'agisse de l'ontologie, de la gnoséologie, de l'esthétique, de la logique, etc., soit que le discours s'exprime d'une manière rationnelle ou d'une manière poétique, soit qu'il ait comme but le bonheur humain ou des méthodes plus efficaces d'action dans le monde.

La philosophie est donc une attitude consciente de l'homme par rapport au monde comme tout ou par rapport à l'un de ses éléments, y compris tous les aspects de sa propre vie théorique et pratique. Elle fait de ceux-ci des objets de recherche qui, en tant que tels, sont subordonnés à ses propres critères d'intelligibilité. C'est une reconstruction théorique de l'objet, faite en conformité avec les règles de la raison. Même si, à la fin de l'investigation, le chercheur arrive à la conclusion que son objet est irrationnel, même s'il emploie un langage métaphorique, il essaie de construire une image globale assez cohérente pour cet objet, image qui doit respecter les exigences d'intelligibilité de l'esprit. Mais parmi ces exigences il y a aussi les valeurs, élaborées par l'esprit même, ce qui confère à l'activité philosophique, au-delà de sa dimension cognitive, une dimension créative-projective, en vertu de quoi la philosophie juge tout ce qui est dans la perspective de ce qui doit être, et joue ainsi le rôle de guide essentiel pour établir tous les idéaux humains.

La philosophie est donc imprégnée de subjectivité. Elle exprime la manière de comprendre et de valoriser l'objet par le sujet. Bien sûr, en dernière instance, on vise à obtenir la meilleure compréhension, qui doit surprendre la nature réelle de l'objet, et, pour cela, il est nécessaire que le philosophe connaisse profondément son contenu, ses multiples liaisons, ses régularités et ses éventuelles lois. Au fond, la science a le même but cognitif et elle est entièrement satisfaite si elle a réussi cette performance. La philosophie adopte elle-même cette attitude qui définit la science et qui implique une subordination du sujet à l'objet, mais elle la dépasse par l'attitude opposée, de subordination de l'objet au sujet, donc par l'analyse critique de l'objet

dans la perspective des critères d'intelligibilité. Ces deux attitudes ne sont pas en conflit mais complémentaires, parce que c'est seulement à l'aide de toutes les deux que la philosophie peut atteindre son but spécifique: la découverte des fondements profonds, universaux, qui expliquent et justifient l'objet.

Donc, la philosophie est une réflexion qui vise le monde comme tout ou ses multiples aspects, qu'elle soumet aux tests d'intelligibilité imaginés par l'esprit dans son effort de compréhension. Cette réflexion se cristallise dans les catégories philosophiques, dans les théories, les conceptions et les systèmes qui forment le contenu, le corps matériel de la philosophie et qui se succèdent dans le temps, dessinant une histoire. C'est l'histoire de la philosophie comme objet réel, bref : l'histoire de la philosophie.

- **L'histoire de la philosophie comme « corps » de la philosophie et comme moyen de sa construction**

Mais « histoire de la philosophie » est un syntagme au sens un peu ambigu. Il désigne, d'habitude, deux choses qui, bien qu'étroitement liées l'une à l'autre, sont tout de même différentes, situées à des niveaux ontologiques distincts. La première est le processus historique réel des idées philosophiques, leur succession le long du temps, et la deuxième est « le récit », dans des livres spécialisés, de tout ce processus ou d'une de ses parties. Ce « récit » est, en fait, « l'historiographie philosophique », une expression mieux justifiée pour désigner la totalité des écrits qui ont comme objet l'histoire de la philosophie, mais qui n'est pas utilisée très souvent.

L'historiographie philosophique est une réflexion réalisée avec les moyens et dans la perspective de la philosophie, mais qui manifeste une attitude dominante scientifique, de subordination constante du sujet à l'objet et qui veut faire une reconstruction des plus correctes, des plus profondes et suggestives de l'histoire de la philosophie comme tout ou dans un de ses moments. Cette réflexion présente un caractère interdisciplinaire, et elle emploie, dans une mesure plus ou moins grande, des informations sur l'histoire sociale, l'histoire et la théorie de la culture, l'histoire des sciences, etc. Par rapport à la réflexion première, qui vise les aspects du réel et qu'on peut nommer « pure », elle est une réflexion de deuxième degré, une réflexion seconde mais pas secondaire, qui représente l'histoire de la philosophie comme discipline théorique.

Bien que les relations entre la philosophie comme telle, l'histoire de la philosophie comme processus réel et l'historiographie philosophique soient assez complexes, ici nous sommes intéressés

seulement par les rapports entre la philosophie et son histoire comme processus réel. Entre elles il y a une liaison indissoluble. En vérité, la philosophie n'existe que dans, et par son histoire, qui comprend aussi le présent, du moment que celui-ci deviendra, à son tour, passé. Cela ne veut pas dire que la philosophie ne soit pas autre chose que son histoire comme somme de tous les idées, conceptions, systèmes de pensée déroulés le long du temps, parce que ceux-ci ne sont que sa partie « palpable », son corps concret. Mais c'est seulement par l'entremise de ce corps qu'on peut mettre en évidence son essence ou sa vérité intérieure, qui se révèle peu à peu, à mesure que les manières philosophiques de se rapporter au monde se diversifient.

On ne peut pas dire que l'essence de la philosophie s'édifie au fil de son histoire, donc qu'elle croît, se développe, change – parce que cela implique que les premières philosophies, situées au début de l'histoire, n'ont pas la même essence que celles d'aujourd'hui ou, du moins, qu'elles la possèdent d'une manière inférieure ou incomplète. Mais si l'essence de la philosophie reste la même pendant son histoire, c'est l'histoire qui développe et constitue comme telle la philosophie. Parce que la philosophie représente également l'essence unique et les manières diverses où elle s'exprime: les systèmes, les conceptions, les idées. Ceux-ci représentent le corps matériel de la philosophie, corps qui croît et se diversifie à mesure que le temps passe, déterminant ainsi une croissance de la philosophie même.

L'histoire de la philosophie est donc un processus créateur par excellence, *le processus par lequel la philosophie*, qui est un système ayant beaucoup de déterminations, *se crée et se re-crée sans cesse*. Ceci parce que, à mesure que de nouvelles idées, conceptions, etc., entrent dans le corps de la philosophie, elles changent les rapports entre les anciens composants, ainsi que la structure du système, qui devient toujours autre, et le système (la philosophie) change aussi. Par conséquent, l'évolution historique de la philosophie détermine l'évolution de *la philosophie comme système, qui comprend l'essence de la philosophie, les faits philosophiques (les idées, les conceptions, etc.), et les rapports entre les faits philosophiques*.

Étant un système, la philosophie ne peut renoncer à aucun de ses éléments, autrement elle risque de perdre son être. Pour cette raison, son histoire ne peut pas être un moment dépassé, qu'elle puisse rejeter sans problème. Chaque système philosophique est une entité vivante, qui établit des liaisons complexes avec tous les autres, et participe avec eux à l'édification de la vérité philosophique. Il n'y a pas de critères objectifs, universels, pour faire la distinction entre la vérité et le faux à l'intérieur de chaque conception philosophique, ce qui nous permettrait de retenir pour le système de la philosophie seulement les

vérités. D'ailleurs, la philosophie n'est pas une somme de vérités enchaînées. Elle est une manière de juger/considérer le monde du point de vue de la rationalité humaine et nous ne pouvons atteindre la vérité de la philosophie que par l'entremise de la pluralité des jugements particuliers.

Ainsi, le passé de la philosophie est solidaire du présent. Celui-ci peut se détacher plus ou moins du premier, lui refusant sa domination, changeant ses méthodes, les objets de la recherche, etc., il peut même le nier, mais il n'en peut pas faire abstraction s'il ne veut pas causer sa propre extinction. Le passé est le point de repère pour le présent philosophique, qui est obligé d'entrer dans un dialogue continu avec celui-là pour se fortifier, pour vérifier sa puissance et sa capacité explicative-créatrice. En fait, de la perspective de l'histoire de la philosophie, le présent est seulement un moment parmi plusieurs autres, étant posé sur le même plan que le passé. Et dans la perspective de la philosophie qui s'édifie, le présent, s'il a vraiment de la valeur, développe son être, en accroissant son corps et en lui changeant sa structure interne.

Le sens du développement permanent de la philosophie pendant son histoire n'est pas prédéterminé, et il ne peut pas être prévisible. On ne peut pas faire en ce cas des prédictions, mais seulement en donner des explications, qui sont toujours ultérieures par rapport aux faits, parce que, en dépit de certaines relations inévitables de causalité et de conditionnement, l'esprit humain, le ferment de cette évolution, se caractérise par sa spontanéité, sa créativité et sa liberté. Mais un regard rétrospectif sur toute l'histoire de la philosophie peut trouver sa cohérence interne, sa rationalité immanente, qu'elles soient exprimées dans une formule générale jouant éventuellement le rôle de « loi d'évolution », avec une force explicative limitée, jusqu'au moment de son expression, sans aucune prétention pour l'avenir.

De pareils regards rétrospectifs rendent toutes les histoires *subjectives*, donc les projections cognitives de l'esprit sur le processus réel de l'histoire de la philosophie, cristallisées dans des ouvrages spécialisés. Elles sont nombreuses et différentes les unes des autres, parce qu'elles représentent des entreprises sélectives et des valorisations critiques du passé philosophique, faites dans la perspective d'une certaine époque et d'un certain auteur. Bien sûr, une bonne histoire subjective (théorique) doit respecter les faits philosophiques et doit mettre en évidence les rapports réels, objectifs entre ceux-ci. En même temps, sa recherche ne veut pas simplement satisfaire une pure curiosité cognitive vis-à-vis du passé philosophique, mais elle tend à faire son analyse du point de vue de l'éternel philosophique et en vertu d'un intérêt concret, plus ou moins

directement exprimé, mais qui lui est propre. Bref, l'étude du passé philosophique est comme un dialogue avec celui-ci, pour trouver le moyen par lequel il peut nous aider à mieux résoudre les problèmes philosophiques qui nous préoccupent. Si quelques-unes de ces histoires ne sont que de simples contes, récits, narrations, elles manquent leur concept, n'étant pas des histoires authentiques mais de simples comptes-rendus, plus ou moins tronqués, sur le phénomène philosophique. Mais précisément parce que toute histoire de la philosophie doit proposer une intelligibilité distincte sur le passé philosophique, destinée à exprimer la vision critique et originale-compréhensive de son auteur, aucune de ces histoires ne peut prétendre à une valeur absolue mais elle doit reconnaître sa représentativité limitée et son caractère complémentaire par rapport à toutes les autres.

BIBLIOGRAPHIE

1. Bréhier, Émile, *La philosophie et son passé*, Paris, Alcan, P.U.F., 1940.
2. Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1931.
3. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
4. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
5. Deleuze, G., F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.
6. Dempf, Alois, « Philosophie de l'histoire de la philosophie », in *** *La Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1956.
7. Domanski, Juliusz, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? : les controverses de l'antiquité à la renaissance*, Fribourg, Suisse, Éditions universitaires, Paris, Cerf, 1996.
8. Gueroult, Martial, L'*Histoire de l'histoire de la philosophie*, Livre I, Vol. I, Paris, Aubier, 1984.
9. Gueroult, Martial, *L'Histoire de l'histoire de la philosophie*, Livre I, Vol. II-III, Paris, Aubier, 1988.
10. Gueroult, Martial, « Le Problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie », in *** *La Philosophie de l'histoire de la philosophie,* Paris, Vrin, 1956.
11. Huisman, D., L. Monier, *Visages de la philosophie*, Paris, Arléa, 2000.
12. Neacşu, Adriana, *Filosofia istoriei filosofiei*, Craiova, Editura Fundaţia Scrisul Românesc, 2005.
13. Russell, Bertrand, *L'art de philosopher*, Québec, Université Laval, 2005.
14. Schaff, Adam, « Pourquoi récrit-on sans cesse l'Histoire ? », in « Diogène », Revue trimestrielle, publiée sous les auspices du Conseil International de la Philosophie et des sciences humaines et avec l'aide de l'Unesco , nr. 30/1960.
15. Tonelli, G., « Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie ? », in « Revue philosophique de la France et de l'étranger », nr. 3/1962.
16. Wolff, Christian, *Discours préliminaire sur la philosophie en général,* Paris, Vrin, 2006.

PHILOSOPHIE ANCIENNE

I. PHILOSOPHIE GRECQUE

A. PRÉMISSES SOCIALES ET CULTURELLES DE L'APPARITION DE LA PHILOSOPHIE DANS LA GRÈCE ANCIENNE

Les vrais fondateurs de la philosophie européenne ont été les Grecs, qui, bien qu'ils se crussent les disciples des Égyptiens, ont appris à penser eux-mêmes, en parcourant pas à pas le chemin du langage commun jusqu'à la plus haute abstraction : le concept philosophique. Longtemps, la naissance de la philosophie grecque a été considérée comme un « miracle », qui a révélé d'un coup la rationalité de l'homme grec, en dépassant la vision mythique et religieuse du monde. Mais la philosophie n'est pas surgie soudainement, comme un domaine autonome de la spiritualité humaine, avec une problématique bien définie et des méthodes certes, et on doit mettre en évidence une période où plusieurs facteurs sociaux et culturels ont préparé ensemble sa genèse. Cela ne veut pas dire que la philosophie, qui a aussi sa causalité interne, a été un simple effet de tous ces facteurs, mais qu'ils ont créé un cadre historique qui a rendu possible l'apparition du type spécifique de rationalité exprimée par la philosophie. En fait, en tant que manifestation de l'esprit humain, la philosophie porte le sceau de son indubitable liberté.

- **Le développement des cités grecques des VIIe -VIe siècles avant notre ère**

Pendant l'invasion de la Grèce par les Doriens (1200-800), la civilisation mycénienne a été détruite et les royaumes assez grands ont disparu. Presque partout dans la péninsule, pendant plusieurs siècles, a régné le chaos, de sorte que les collectivités humaines ont survécu longtemps dans les villages. Mais peu à peu s'est constitué le *polys*, la cité, donc la ville-État, où tous les citoyens pouvaient participer à l'administration des questions publiques. Cette forme d'organisation politique était déjà répandue à la fin du IXe et au début du VIIIe siècles. Les premiers gouvernants ont été les rois, qui ont cédé le pouvoir aux oligarques, ce qui a généré la lutte entre le *demos*, le peuple sans privilèges, et l'aristocratie. Cette lutte a été également pratique et idéologique, ce qui a encouragé le débat des idées et le

discours théorique argumentatif. L'espace public, représenté par l'*agora*, a joué un rôle essentiel pour le développement de la confrontation intellectuelle. L'usage de l'écriture, effet de la création de l'alphabet, a permis le passage d'une civilisation prépondérante orale à une culture centrée sur les textes écrits, accessibles à tous les citoyens. À cause de la croissance de la population, les cités grecques ont commencé, au VIIIe siècle, une période de colonisations, ce qui a eu comme effet le développement de l'économie et du commerce. Les nombreux voyages maritimes ont permis une large connaissance des nouveaux espaces géographiques, le contact avec des cultures différentes et une observation supérieure des phénomènes de la nature. Toutes ces nouvelles expériences ont contribué à la naissance d'un mouvement théorique de réévaluation des vieilles formes d'explication du monde exprimées par les mythes.

- **Les mythes de la Grèce archaïque**

Ceux-ci ont représenté une première réponse aux problèmes spécifiques de la philosophie. En fait, les mythes ont compris, à un moment donné, toute l'expérience pratique et théorique de l'humanité, en offrant des explications aux diverses questions posées par l'esprit de l'homme. Les mythes archaïques étaient des récits où les connaissances véritables se mêlaient à l'imaginaire, mais, en utilisant une logique spécifique, ils synthétisaient les rapports de l'homme avec le monde et exprimaient son attitude compréhensive envers celui-ci et envers lui-même.

Parce qu'il regroupait de nombreux éléments distincts, le mythe avait un caractère syncrétique. À partir de lui se sont développées de nombreuses formes de la culture, comme : la danse, la musique, la littérature, la religion, la philosophie. De cette dernière on peut parler seulement du moment où le « récit » n'est plus l'élément dominant pour l'explication du monde, mais où il est subordonné au concept, à l'idée. Jusqu'à ce moment-là, on a affaire à une *protophilosophie*,[1] donc aux problèmes philosophiques abordés avec des moyens étrangers à la philosophie. En ce sens, la mythologie grecque est une précieuse protophilosophie. Celle-ci a préparé le terrain pour la philosophie, en façonnant peu à peu ses abstractions. Aristote, conscient de l'étroite liaison entre le mythe et la philosophie, affirme dans la *Métaphysique* que le *philo-mythos*, donc celui qui aime le mythe, est, dans une certaine mesure, un amateur (aimant) de la sagesse, donc un *philo-sophos*.

[1] Voir : Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Albatros, 1984.

Par conséquent, on doit mettre en évidence une étape protophilosophique, qui a préparé, par le mythe mais aussi par la religion et la littérature, la philosophie des Grecs.

Ainsi, les poèmes homériques, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, nous révèlent une vision distincte du monde et de l'homme. Dans l'*Iliade*, l'univers est imaginé comme enveloppant le ciel, la terre, le Tartare, l'Océan, qui entoure la Terre. Il est soumis au destin, la *Moira*, qui domine aussi les dieux, exprimant l'ordre implacable des choses. Dans l'univers, l'homme se subordonne à la *Moira* et aux dieux, mais il a une certaine liberté de choix et même le courage d'affronter le sort. En ce sens, Achille, bien qu'il sache qu'il va mourir s'il part à la guerre, choisit la mort glorieuse au lieu d'une vie banale, et Ulysse, par son long voyage et par les épreuves qu'il affronte, est un symbole du courage, de la ténacité et de l'habileté de l'homme, qui est, en dernière instance, victorieux dans la lutte contre le destin.

Dans son poème, *Les travaux et les jours*, Hésiode (VIIIe-VIIe siècles) nous offre une explication de la société humaine comblée de maux, d'ennuis et d'injustices. De son point de vue, cette situation exprime la punition de Zeus pour les fautes des hommes, qui n'ont pas gardé leur condition originaire, pure. Donc, à l'aube de l'humanité, il y avait un « âge d'or », où les hommes, en tant que créations parfaites de Zeus, menaient une vie digne, sobre, pleine de sagesse, mais peu à peu, en exprimant leur liberté, ils ont dégénéré et ont commencé à pratiquer le mal et l'injustice. Fâché, Zeus les a détruits et a créé successivement les hommes d'argent, de cuir, les demi-dieux, les héros et, enfin, le genre actuel, de fer, avec tous les défauts qu'on connaît. Dans ces conditions, la seule possibilité de salut pour l'homme reste son élévation par ses propres forces, notamment par le travail. Ainsi, Hésiode incite l'homme à maîtriser son destin en devenant le créateur de son histoire.

Mais Hésiode est, en même temps, le créateur de la célèbre *Théogonie*, qui a influencé toute la spiritualité grecque et où il reconstitue également la naissance de l'univers et des dieux. Là, il nous dit qu'au commencement il y avait seulement le Chaos, l'abîme ténébreux, béant, sans aucune différence, dont se sont séparés, l'un après l'autre, Gaia (la terre), Tartare (le lieu souterrain), Éros (l'amour), la nuit, le jour, Ouranos (le ciel), Okeanos (l'océan), Téthys (la mer), Kronos (le temps) et tous les autres dieux. Du fait que tous naissent du chaos, le chaos ressemble au principe de toutes les choses (*arkhè*), mis en évidence par la philosophie. Mais ce dernier est également leur commencement et leur fin, du moment que les choses viennent de lui et reviennent à lui-même, tandis que le chaos disparaît au fur et à mesure qu'il engendre les diverses entités cosmiques. Le

chaos ne donne pas de l'ordre et de la rationalité au monde, comme le fait le Principe, il n'est même pas la matière de tout l'univers, mais seulement pour la première génération des dieux (éléments). Mais, en tout cas, les analogies entre le chaos et le Principe sont bien évidentes, de sorte qu'Hésiode peut être considéré comme un amateur (aimant) de sagesse (*philosophos*) d'une manière mythique, comme nous le suggère Aristote.

Bien qu'on reconnaisse la parenté entre le mythe et la philosophie, la naissance de cette dernière est souvent présentée comme un passage du *mythos* au *logos*, en ce sens que l'esprit humain dépasse et rejette l'irrationalité ou la pseudo rationalité du mythe en faveur de la vraie rationalité humaine. Cette position est combattue par Lambros Couloubaritsis, qui a relevé que la logique du mythe est bien authentique, mais toute spéciale, étant une logique de l'ambivalence, où les termes sont complémentaires, où les contraires peuvent passer les uns dans les autres et où le visible est entrelacé avec l'invisible. Les philosophes ont simplifié les structures de pensée très complexes du mythe, en optant pour une logique binaire, fondée sur les contraires qui gardent toujours leur identité en s'opposant les uns aux autres, logique qui a été et reste encore très efficace pour l'évolution de la science et de la technique.

En outre, la philosophie a fait longtemps usage du mythe pour révéler indirectement ce qu'on ne pouvait pas exprimer directement, les philosophes étant conscients de l'inévitable distorsion introduite par le mythe, qui réduit toute l'expérience humaine à quelques schémas ou modèles capables de lui donner une certaine cohérence. Par exemple, les schémas universels rencontrés dans les mythes sont le schéma de la parenté, basé sur les généalogies faites par la technique du catalogue, schéma qui permet de justifier la hiérarchie cosmique, existant en réalité d'un coup et depuis toujours, et le schéma de la violence, destiné à faciliter la compréhension de l'ordre naturel qui règne dans le monde.

S'appropriant l'idée du schéma, les philosophes ont transposé ces schémas dans des ordres de réalité différents de ceux envisagés par le mythe et ont créé d'autres schémas, plus suggestifs pour le contenu de pensée qu'ils voulaient mettre en évidence. Ainsi, la conclusion de L. Couloubaritsis est, qu'en fait, la pratique philosophique n'a pas signifié l'abandon du mythe mais une autre manière d'en faire usage.[2]

---

[2] Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, pp. 57-70.

- **L'orphisme**[3]

Pendant la deuxième moitié du VIe siècle, dans les colonies de la Grande Grèce (Italie), étroitement liées aux mythes plus ou moins traditionnels, se sont développées les religions mystiques. Parmi celles-ci, la seule qui s'est répandue dans tout le monde grec a été l'orphisme, dont la doctrine a été un moment important pour la préparation de la méditation philosophique chez les Grecs. Le milieu de son apparition a été représenté par certaines associations religieuses nommées thiases, qui pratiquaient des rites funéraires destinés à assurer le bonheur de l'âme dans l'Hadès et qui plus tard ont adopté une doctrine justificatrice pour ceux-là. Les thiases réclamaient comme patron Orphée, personnage mythique qui avait tracé la voie du salut pour l'homme en vertu du fait qu'il savait les secrets de notre vie, secrets appris pendant un voyage réalisé dans l'autre monde. Chanteur s'accopagnant d'une cithare, Orphée révélait aux hommes l'origine des dieux et de l'univers.

Le livre sacré des orphiques est le poème *Hieros Logos*. Il commence avec une théogonie inspirée par Hésiode, qui présente la nuit comme l'origine de toutes les choses et de tous les dieux. En outre, les orphiques ajoutent le mythe de Dionysos-Zagréus, un dieu né de l'union sacrée de Zeus et Perséphone et destiné à dominer l'univers. Les Titans tuent l'enfant et ils le mangent, mais Zeus trouve son cœur et le ressuscite. Zeus frappe de la foudre les Titans et de leurs cendres sont apparus les hommes, qui gardent également la nature divine et celle titanique, donc l'esprit de la violence et l'inclinaison vers le mal. L'humanité porte le sceau de la vieille injustice et le rituel orphique c'est la voie pour effacer le péché, écarter le vice, et assurer à l'initié une immortalité heureuse.

L'originalité de l'orphisme est révélée par la doctrine de l'origine et de la destinée de l'âme, qui soutient que celle-ci, étant de nature divine, est vouée au péché et à la souffrance. Renfermée dans le corps comme dans une prison, elle porte la charge d'une vieille injustice, dont elle ne peut pas se délivrer par suicide, parce qu'après la mort elle est intégrée dans un cycle d'existences successives. Seule la vie abstinente et pleine de renoncements pouvait lui offrir le moyen du salut.

L'orphisme change radicalement l'image du monde spécifique à l'homme grec, et renverse la valeur des termes « vie » et « mort ». Ainsi, au lieu de l'envie ardente de vivre et de l'optimisme des héros,

---

[3] Voir : André Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, F. Rieder et Cie, 1925.

s'établit une attitude pleine de chagrin sur l'existence de l'homme, qui dirige tous ses espoirs vers l'autre monde. L'âme, qui, pour Homère, était seulement le souffle de la vie, qui après la mort menait une existence précaire, représente pour l'orphisme l'être véritable, ayant une nature divine et un destin immortel. En même temps, si les dieux achéens n'étaient que des surhommes, les divinités orphiques ont une réalité diffuse et transcendante. Toutefois, l'orphisme donne à tout homme la possibilité d'atteindre la condition divine, ce qui, dans la vision traditionnelle, représentait une exception. Enfin, par l'entremise de sa théorie sur le jugement après la mort, l'orphisme souligne l'idée de la responsabilité individuelle, qui est quelque chose de nouveau pour les Grecs, mais sans renoncer à la notion de solidarité familiale, exprimée par le dogme du péché des ancêtres (les Titans).

- **La poésie et le théâtre**

Les idées orphiques ont été répandues principalement par l'entremise de la poésie. Orphée lui-même apparaît comme un poète divin, ainsi que son compagnon, Musaios. D'ailleurs, on a vu que la mythologie significative des Grecs se trouve notamment dans les grands poèmes épiques d'Homère et d'Hésiode. Cela veut dire que, pour cette époque-là, la poésie représentait l'un des principaux moyens d'exprimer les idées, un instrument pour instituer des convictions et des attitudes par rapport au monde et à la vie, étant un champ ouvert pour les débats théoriques qui visaient les problèmes sociaux ou existentiels de l'homme. Dans cette perspective, la poésie a été une importante prémisse pour l'apparition de la pensée lucide et critique des philosophes, qui ont développé les idées trouvées chez les poètes, en gardant parfois même leur façon de s'exprimer.

Ainsi, dans l'Asie Mineure du VIIe siècle, se développe l'élégie politique et patriotique, et, à Sparte, le poète lyrique Alcman a écrit une cosmogonie. Pendant le VIe siècle, Épiménide a écrit une théogonie, et Phérécyde de Syros a parlé pour la première fois parmi les Grecs de la transmigration de l'âme. La lutte idéologique entre l'aristocratie et le *demos* a trouvé aussi écho dans les ouvrages des poètes. Par exemple, Alcaios, Hybrias et Theognis de Mégare ont été les partisans de l'aristocratie, alors que Solon et Phokylides de Milet ont promu les idées de la liberté et de l'élévation du *demos*. Les poètes prennent parti aussi par rapport aux dieux, mettant en évidence la condition humaine précaire et l'effort de l'individu de vivre au moins avec dignité s'il ne peut pas atteindre le bonheur.

Ceux qui ont fait de ces idées le fondement de leurs œuvres ont été les tragiques grecs, dont l'influence sur le peuple grec a été assez

forte du moment que le théâtre constituait un instrument pour son éducation civique et pour la formation de sa conscience morale. Les grands tragiques, Eschyle, Sophocle, Euripide, ont vécu de la fin du VIe à la fin du Ve siècles, donc ils ont été contemporains des premiers philosophes. Si on ne peut pas parler, dans leur cas, d'une antériorité temporelle par rapport à la philosophie, on doit mettre en évidence que le passage de l'étude de la nature à l'étude de l'homme réalisé à un moment donné par les sophistes et Socrate n'est pas étranger à l'effort continu des tragiques de débattre dans le cadre public le statut de l'homme, les rapports de celui-ci avec les dieux et avec ses semblables, ainsi que la possibilité d'affronter le destin en vue de contrôler sa propre vie.

- **Le développement de la science grecque**

Si les mythes et la littérature ont emprunté à la philosophie leur contenu et parfois le mode d'expression, la science a eu un rôle décisif pour la structure interne du discours philosophique. Mais la science s'est développée en même temps que la philosophie, qui englobait à peu près toutes les connaissances théoriques positives de l'époque, de sorte qu'on peut dire que leur influence a été réciproque. Toutefois, la préoccupation des philosophes pour la nature (des choses) et notamment la manière plus systématique et réaliste de l'aborder peuvent être liées à la diversification des expériences avec le monde et à l'élargissement du cadre de ces expériences. En tout cas, l'essor des mathématiques a eu une influence indubitable pour imposer l'idée d'unité et d'ordre nécessaires qu'il y a derrière toute pluralité, et pour établir la rigueur de la pensée comme l'idéal de l'explication philosophique.

BIBLIOGRAPHIE

1. Orphée, *Hymnes et discours sacrés*, Paris, Imprimerie nationale, 1995.
2. *** *La Grèce antique : les plus beaux textes d'Homère à Origène*, Paris, Bayard, Les Belles lettres, 2003.

*

3. Blumenberg, Hans, *La raison du mythe*, Paris, Gallimard, 2005.
4. Bollack, Jean, *La Grèce de personne : les mots sous le mythe*, Paris, Seuil, 1997.
5. Boulanger, André, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, F. Rieder et Cie, 1925.
6. Brisson, Luc, *Introduction à la philosophie du mythe*, Paris, Vrin, 2005.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
8. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
9. Couloubaritsis, Lambros (éd.), *L'héritage du monde grec*, Bruxelles, Ousia, 1989.
10. Dabdab Trabulsi, José Antonio, *Dionysisme : pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Paris, Diffusé par les Belles Lettres, 1990.
11. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
12. Demont, Paul, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
13. Durand, Gilbert, *Introduction à la mythodologie : mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 2000.
14. Eissen, Ariane, *Les mythes grecs*, Paris, Belin, 1993.
15. Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1988.
16. Poursat, Jean-Claude, *Nouvelle histoire de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1995-2000.
17. Pugliese Carratelli, Giovanni, *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, Belles Lettres, 2003.
18. Sorel, Reynal, *Orphée et l'orphisme*, Paris, P.U.F., 1995.
19. Tourraix, Alexandre, *Le mirage grec : l'Orient du mythe et de l'épopée*, Besançon, France, Presses universitaires franc-comtoises, 2000.
20. Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990.
21. Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Éditions La Découverte, 1996.
22. Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990-1992.
23. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Albatros, 1984.

B. LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE COMME MÉDITATION SUR LE PRINCIPE

a. LA « COSMOLOGIE » IONIENNE : LES MILÉSIENS ET HÉRACLITE

La philosophie grecque commence au moment où, à la suite d'une série de facteurs complexes, quelques intellectuels ne se sont plus contentés de l'explication du monde exprimée d'une manière mythique, et ont trouvé, dans un autre type de rationalité, les arguments pour l'existence et l'ordre de celui-ci. Toutefois, le mythe hésiodique reste un modèle pour leur pensée, dont la « physique » garde l'idée de la « nébuleuse » (entité indéterminée) initiale, d'où se détachent les dualités des contraires, qui s'unissent et agissent les uns sur les autres dans un éternel mouvement cyclique, par l'entremise des phénomènes du monde.

Mais, dans leur nouvelle explication, le mythe est autrement valorisé, les forces de la nature étant conçues d'une manière abstraite et organisées dans un système qui présente la nature profonde du réel en tenant compte plutôt du modèle de la production technique que de celui de la naissance des êtres. Par conséquent, l'univers est représenté comme un mécanisme dont on cherche les éléments constitutifs et les principes internes de fonctionnement.

De cette manière-là devient possible l'ouverture métaphysique qui signe l'acte de naissance de la philosophie et en vertu de quoi, suite à la diversité des phénomènes physiques, on conçoit un principe unique, absolu, qui soit capable de justifier en même temps leur existence plurielle, relative, et leur ordre et unité. Il s'ensuit que la philosophie s'est individualisée par rapport à toutes les autres formes de la connaissance comme une recherche sur le Principe ou la raison d'être pour toutes les choses, et ce thème du Principe va rester le problème essentiel de la philosophie grecque jusqu'aux sophistes et Socrate.

Parce que les philosophes précurseurs de Socrate (et aussi quelques autres, contemporains de celui-ci) ont eu comme principal but de mettre en évidence la « nature » (*physis*) de toutes les choses, tous ces philosophes ont été appelés « physiologistes » et « présocratiques ».

- **Les Milésiens**

Le premier philosophe grec a été *Thalès de Milet* (624—~546), un commerçant qui aimait les voyages sur la mer, mais qui a développé aussi une activité scientifique et technique. En outre, Thalès s'est illustré comme un très bon conseiller dans sa communauté, de sorte que son nom a été écrit parmi les célèbres « sept sages » de la Grèce antique, ceux qui ont joué un rôle décisif dans l'organisation politique et juridique des diverses cités. Jamais il n'est mentionné comme philosophe, terme qui apparaîtra plus tard, avec Pythagore et Héraclite, et qui ne s'imposera comme tel qu'à l'époque classique de Platon et Aristote.

Mais l'inexistence des termes « philosophe » ou « philosophie » n'est pas un argument contre le déroulement d'une activité spécifiquement philosophique, identifiée par la recherche du Principe. En fait, le terme « principe » (*arkhè*) sera aussi une création ultérieure, mais Thalès a eu son intuition, du moment qu'il a soutenu que toutes les choses dérivent de l'eau et reviennent à l'eau. C'est suffisant pour établir une distinction fondamentale entre celle-ci et la vision mythique, où l'entité originaire ne se retrouve jamais à la fin de la création, alors que le Principe est également le terme premier et dernier, étant toujours identique à lui-même, sans périr ni diminuer à cause du processus de la création des choses et sans se développer comme effet de leur destruction. Thalès est philosophe précisément parce qu'il a compris que, derrière la diversité, se cache l'unité qui l'explique en la rendant intelligible ; parce que l'eau, l'élément commun de toutes les choses, est ce qui les unit et justifie qu'elles toutes, bien que très différentes en apparence, passent les unes dans les autres, en assurant ainsi l'éternel devenir.

Bien sûr, il est très difficile de comprendre comment l'eau, elle-même un élément déterminé du monde physique, peut engendrer l'infinie diversité des choses, et c'est pour cela que Thalès reste, en grande partie, au niveau de l'explication du monde de type physique. Pourtant, l'ouverture métaphysique se réalise par la conscience du fait que le monde doit avoir un Principe. Le fait que l'eau serait l'entité capable de jouer ce rôle est pour le moment une chose moins importante, qui peut supporter des critiques. C'est, d'ailleurs, ce qu'ont fait ses successeurs, Anaximandre et Anaximène, qui ne sont d'accord ni avec Thalès, ni l'un avec l'autre, mais qui, tous les deux, reconnaissent comme une chose bien acquise l'idée du fondement absolu du monde.

Mettant en évidence diverses manières de comprendre le Principe, les premiers philosophes pensent, en fait, à ses conditions

d'intelligibilité, chacun essayant de résoudre les difficultés des autres et d'offrir une explication supérieure à la rationalité du monde. Et si Thalès met l'accent sur l'unité du principe, *Anaximandre* (610—~545), qui a introduit le terme *arkhè*, critique la stricte limitation de celui-ci et soutient que le Principe c'est l'*apeiron*, donc l'illimité ou l'indéterminé. La justification de cette option c'est que seulement une nature sans limite peut engendrer, à l'infini, la pluralité des choses limitées de l'univers.

C'est vrai qu'Anaximandre imagine une structure interne de l'*apeiron*, qui est composé de l'eau (l'élément humide), de l'air (l'élément froid), du feu (l'élément chaud) et de la terre (l'élément sec), mais il a procédé comme cela pour expliquer plus facilement la genèse des choses, qui surgissent par la réunion des contraires. Par exemple, l'humide se combine avec le sec et le chaud avec le froid, en créant un équilibre entre contraires, qui exprime l'apparition des choses. Chaque apparition représente un droit fondamental à l'existence pour la chose respective mais la disparition de celle-ci est aussi inévitable pour faire place aux autres choses. Ce devenir continu est le signe de la justice universelle, qui exprime l'ordre implacable fixé par le Principe. Ainsi s'établit une succession nécessaire des choses, ce qui introduit une stabilité dans leur existence relative, une meilleure intelligibilité et donc une justification supérieure.

D'ailleurs, la structure interne du Principe n'est pas une limitation, parce que l'*apeiron* n'est pas la somme de ses quatre éléments mais leur synthèse, c'est-à-dire quelque chose de plus par rapport à tous. En tout cas, avec l'*apeiron*, l'ouverture métaphysique de la philosophie est indubitable, d'autant plus que l'*apeiron* peut être compris en faisant appel aussi à l'*apeiria* (manque d'expérience) ; or, vraiment, vis-à-vis de tout ce qui est au-delà de la physique (méta-physique), on ne peut avoir aucune expérience.

Ainsi, par sa conception philosophique, Anaximandre « a introduit, dans le domaine de la science, des concepts d'une importance incontestable : le concept d'un principe ; le concept de l'infini ; l'idée d'un mouvement éternel ; la notion de la régularité cosmique ; le concept d'un équilibre, d'un système de dommage et de dédommagement ; enfin, l'idée de ce qui doit être, c'est-à-dire l'idée de la nécessité naturelle. »[4]

Anaximène (585—~525) identifie le Principe à l'air, qui enveloppe tout l'univers de la même façon que notre âme nous enveloppe nous-mêmes. Le choix de l'air en tant que Principe paraît

---

[4] Jonathan Barnes, « Les penseurs préplatoniciens », in *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997, p. 17.

un pas en arrière par rapport à Anaximandre en ce qui concerne l'orientation vers le plan métaphysique ; mais l'air, en vertu de ses propriétés essentielles: d'une part la condensation ou le rassemblement, et d'autre part la raréfaction ou la dilatation, peut expliquer la génération et la destruction des choses sans compromettre l'unicité du Principe. Ainsi l'air, non seulement possède une malléabilité plus grande que l'eau, mais, bien qu'il ait une nature déterminée, il peut suggérer l'idée de l'illimitation. D'ailleurs, pour Anaximène, l'air était vraiment illimité et aussi invisible, mais ces caractères fondamentaux ne l'empêchaient pas de devenir limité et visible au moment où il entrait dans le processus de condensation.

En outre, à la différence de son maître, qui, s'appuyant sur la méthode de la division, mettait en évidence la discontinuité des choses, Anaximène rend bien intelligible la continuité dans tout l'univers, dont les composants ne sont que l'air même, qui réalise sans cesse une action ordonnée, rythmique de condensation et de raréfaction. Par là, Anaximène explique aussi les cycles observés dans la nature mais, en même temps, il propose pour la première fois une vision cyclique de l'évolution de tout l'univers, qui, bien qu'il reste le même, s'accroît jusqu'à un point culminant pour se diminuer et se détruire après, tout en recommençant et en déroulant le même processus à l'infini.

*

Ainsi, comme c'était à prévoir, les Milésiens, bien qu'ils se soient écartés de l'explication de type mythique sur le monde, sont restés attachés à certains éléments qui caractérisent celle-ci, y compris l'idée du schéma. Par exemple, Thalès soutenait que le monde entier est plein de dieux ou de démons. En outre, parce qu'il a admis une naissance successive des choses à partir de l'eau, il a maintenu partiellement la pratique généalogique utilisée par le mythe, bien qu'il ait écarté de lui la fonction de justifier les hiérarchies de l'univers, en l'approchant du modèle de la succession réelle de phénomènes physiques. D'ailleurs, il paraît que ce changement de vision est dû à ses préoccupations politiques, qui avaient comme but le développement de la démocratie, processus qui, à l'époque, s'est appuyé sur la fixation des lois dans l'écriture et leur place dans le centre de la cité, et aussi sur la division des citoyens en fonction de leur lieu de logement et non d'après le critère de l'origine familiale. Ce fait a déterminé Lambros Couloubaritsis à dire que, chez Thalès, la

pratique généalogique a cédé la place centrale à la pratique topologique.[5]

Anaximandre aussi accepte l'existence des dieux, bien qu'il dise que ceux-ci, ainsi que toutes les choses, ont comme principe l'*apeiron*, qui, en tant que tel, est dans une plus grande mesure justifié d'être nommé divin. De cette manière, Anaximandre met l'accent sur la succession naturelle des choses (donc sur la « généalogie » physique) au détriment du processus mythique de la généalogie, qu'il temporalise, ce qui implique son intégration dans l'ordre temporel concret de la nature. Tout cela fait qu'Anaximandre propose un autre ordre de l'univers, basé sur la combinaison de quatre éléments, qui seront considérés après comme fondamentaux pour la constitution du monde dans toute la tradition antique et médiévale. En ce qui concerne Anaximène, pour qui le divin était l'air, par sa vision prépondérante mécanique, il se détache encore de la pratique généalogique du mythe et, en outre, par sa préoccupation à s'exprimer simplement et clairement, il est très suggestif pour la simplification du langage et du modèle explicatif du monde opéré par les philosophes par rapport aux *philomythoi*.

- **Héraclite d'Éphèse**

Héraclite d'Éphèse (540–480), du fait qu'il établit le feu comme *physis*, donc en tant que principe de toutes les choses, semble continuer la ligne de la pensée milésienne. Tout de même, c'est une figure distincte, également à cause de la complexité de sa conception philosophique et à cause du style, totalement singulier dans la pensée grecque. D'ailleurs, il a affirmé qu'il a trouvé seul la vérité, sans avoir besoin de maîtres. Et parce qu'il croyait que l'accès à la vérité est permis seulement aux initiés, il a utilisé un langage obscur, plein de paradoxes et d'aphorismes, et aussi de termes symboliques et métaphoriques, ce qui a conféré à sa doctrine un style oraculaire et prophétique. Vraiment, Héraclite se considère inspiré par la divinité, donc il s'éloigne de la perspective rationaliste spécifique aux Milésiens. En outre, cette attitude lui est aussi dictée par sa conception du langage habituel, qu'il considère incapable de surprendre le secret du monde. L'essence de celui-ci peut être saisie seulement par une intuition interne et l'expression verbale est un simple instrument pour la déclencher.

[5] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 142.

Toutefois, Héraclite fait lui-même une recherche sur le Principe, voulant nous offrir une vision plus cohérente sur le monde, et nous dit que ceci n'a pas été construit ni par les dieux ni par les hommes, étant par lui-même un feu éternel, qui supporte des allumages et des extinctions en conformité à certaines mesures. Bien que le feu soit lui-même un élément de ce monde, avec une nature strictement déterminée, et de ce point de vue il n'est pas indiqué à jouer le rôle de Principe, grâce à sa propriété de s'éteindre, Héraclite réussit à suggérer la différence radicale entre celui-ci et les choses du monde. Cela parce que le feu ne crée le monde que par son extinction, qui représente une coupure ontique entre l'absolu du Principe et le caractère relatif, précaire, des existences naturelles. Ces deux types de réalité sont intangibles.

Héraclite comprend que le Principe ne peut pas entrer dans les choses, parce qu'il se transformerait et perdrait son caractère immuable. C'est pourquoi, par son extinction, il donne à lui-même la non existence comme Principe, pour que, de cette non existence, il puisse créer les choses, situées à un niveau ontique inférieur. Cela ne veut pas dire que le feu disparaît comme Principe, parce que cette situation serait absurde ; le feu reste le fondement du développement pour toutes les choses, mais il doit « s'éteindre », parce qu'il ne peut pas être, comme réalité métaphysique, la substance de ce monde, bien que, en tant que Principe, il doive justifier sa substance.

Par conséquent, pour pouvoir engendrer le monde (pour descendre de la métaphysique à la physique), le feu doit s'éteindre. Par son extinction, il engendre l'air ; à son tour, l'air « meurt » pour engendrer l'eau, et la mort de l'eau représente l'apparition de la terre. Bien après seront engendrées les choses habituelles du monde. Ce n'est pas possible de passer soudainement de l'absolu au relatif, on a besoin de réalités intermédiaires, à l'aide desquelles on peut descendre, comme sur une échelle, du parfait à l'imparfait, de la réalité plénière à la réalité précaire, de l'éternel au périssable, de la surabondance au manque. Voilà pourquoi l'air, l'eau et la terre sont, chez Héraclite, les déterminations du Principe, et celles-ci, sans compromettre son unité, jouent le rôle de médiateurs, en rendant possible « la voie en bas » de la création et, en même temps, la voie « en haut », qui est, en réalité, identique à la première, mais ayant un sens opposé, et qui signifie le retour des choses au Principe, ou, dans le langage d'Héraclite, « l'incendie universel ».

Tout ce processus se développe en conformité avec la stricte rationalité du feu, qu'Héraclite nomme *logos*. Le *logos*, qui en général a de nombreuses significations, comme, par exemple : « parole », « proposition», « raison », « rapport », « définition », et qu'Héraclite

même utilise en diverses acceptions : « parole personnelle », « parole mythique », « langage », « unité dans le multiple », représente dans ce cas l'ordre universel, celui qui « gouverne toutes par l'entremise de toutes. » En exprimant la nécessité implacable, le *logos* n'est pas autre chose que le Principe dans sa fonction formelle, ordonnatrice, en tant que le feu représente le Principe dans sa fonction matérielle, substantielle. Par conséquent, le feu et le *logos* sont, en réalité, la même chose, la différence entre eux étant strictement analytique, du moment que chacun symbolise des fonctions inséparables du Principe.

Le *logos* est commun à tous, donc il est universel. Il est le Principe qui gouverne le monde entier et il désigne aussi le niveau supérieur de la pensée humaine, à l'aide de laquelle l'individu peut connaître l'ordre universel. Nos sens, bien qu'ils soient trompeurs quand ils sont réduits à eux-mêmes, sont des instruments indispensables, la perception des choses étant le point de départ pour la connaissance du *logos*. Plus encore : les sens sont les canaux par quoi nous entrons en contact direct avec le *logos*, qui se manifeste partout dans le monde, étant donc, en tant que *logos*, un principe immanent de celui-ci, sans que cette immanence soit comprise comme une matérialité strictement déterminée et grossière, qui puisse faire péricliter la dimension métaphysique du Principe, du moment que le monde prend naissance à la suite de l'extinction du feu.

L'action du *logos* se réalise par l'entremise d'un permanent jeu des contraires, le seul qui peut constituer l'authentique unité et harmonie du monde. Cette harmonie est dynamique, étant le résultat d'une tension permanente entre les éléments qui la composent, de la même manière que l'état d'équilibre de l'arc bandé ou de la lyre accordée est dû seulement à la tension entre les cordes et leur support, tension qui, si elle n'est pas bien dosée, va rompre immédiatement les cordes. C'est pourquoi, pour Héraclite, « la guerre » et la « discorde » sont la source et le moteur de toutes les choses, ce qui exprime, d'une manière personnelle, le schéma de la violence existant dans la pensée mythique. D'ailleurs, les contraires sont les différents aspects de la même chose et, de ce point de vue, ils peuvent être considérés comme identiques, dans le sens de « complémentaires », donc « indissociables ».

En dernière instance, toutes les choses sont seulement une. De cette façon s'expliquent la relativité des contraires, leur possibilité de passage de l'un dans l'autre, ce qui détermine l'éternel devenir du monde, où jamais on ne peut se baigner deux fois dans le même fleuve parce que tout s'écoule sans cesse, de sorte qu'on doit passer au-delà des apparences pour comprendre le sens de l'écoulement, le point ferme qui assure l'unité de l'univers : le feu avec son *logos*.

D'ailleurs, nous assure Héraclite, cette compréhension est la seule qui désigne le vrai philosophe, parce que, du reste, le simple savoir, la pluralité des connaissances (*polymathie*) ne peuvent nous donner de l'intelligence mais seulement une érudition sans aucune valeur. Donc, tant que nous ne connaissons pas cet ordre unique, absolu, qui nous révèle la vraie réalité : l'enchaînement universel et l'équilibre cosmique, notre vie sera comme un rêve permanent et trompeur, et chaque individu va se guider seulement selon sa faible raison au lieu de tenir compte du *logos* commun, en essayant tout le temps d'éviter la peine, la douleur et la mort et d'obtenir seulement leurs contraires, ce qui est impossible et lui attirera la punition du destin implacable.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Heraclitea* : éd. critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre, Academia Verlag, 1999-2008.
2. Heraclitus, *Fragments* : citations et témoignages, Paris, Flammarion, 2002.
3. *La Grèce antique : les plus beaux textes d'Homère à Origène*, Paris, Bayard, Les Belles lettres, 2003.

*

4. Bollack, Jean, *Héraclite, ou La séparation*, Paris, Minuit, 2001.
5. Canfora, Luciano, *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, Desjonquères, 1994.
6. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
8. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
9. Denuit, Renaud, *L'articulation entre ontologie et centralisme politique d'Héraclite à Aristote*, Paris, Harmattan, 2003.
10. Fouillée, Alfred, *Histoire de la philosophie*, douzième édition, Paris, Delagrave, sans date.
11. Frenkian, Aram, *Études de philosophie présocratique*, Tome I : *Héraclite d'Ephèse*, Cernăuţi, Imprimerie « Glasul Bucovinei », 1933.
12. Gomperz, Theodor, *Les penseurs de la Grèce : histoire de la philosophie antique*, Paris, Alcan, 1904-1910.
13. Jerphagnon, Lucien, *Des dieux et des mots : histoire de la pensée antique et médiévale*, Paris, Tallandier, 2004.
14. **** Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997.
15. Revel, J., *Histoire de la philosophie occidentale-De Thalès à Kant*, Pocket, 2003.
16. Ritter, Henry, *Histoire de la philosophie*, Tome 1, Paris, Ladrange, sans date.
17. Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Éditions La Découverte, 1996.
18. Vlăduțescu, Gheorghe, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

b. LA DIRECTION DOMINANTE MÉTAPHYSIQUE : LES PYTHAGORICIENS ET LES ÉLÉATES

- **Les pythagoriciens**

Si la première apparition du terme « philosophe » se trouve dans un fragment d'Héraclite, la tradition nous dit que celui qui l'a utilisé avant Héraclite a été Pythagore, qui a affirmé que seulement le Dieu peut être sage (*sophos*), en tant qu'homme – amateur (aimant) ou ami (*philos*) de sagesse, donc : *philosophos*. Mais si Héraclite a été un solitaire et que les Milésiens représentent une « école » seulement par la continuité de leur pensée, *Pythagore* (570–~496) est le premier philosophe qui a fondé une communauté philosophique unifiée sous l'autorité d'un maître et partageant les mêmes idées. C'est vrai que l'école était aussi une confrérie religieuse, mais le fait n'est pas étonnant, parce que, dans toute l'antiquité grecque, la philosophie s'est manifestée également comme un mode de connaissance et comme une manière de vivre.[6]

L'École pythagorique faisait une sélection très attentive de ses adeptes. En vertu de l'idée que tout dans l'univers est en étroite relation et que l'apparence est révélatrice de l'essence, les pythagoriciens analysaient l'aspect physique, le comportement, les habitudes mais aussi l'entourage des individus, qu'ils croyaient significatifs de leurs qualités intellectuelles et morales. Ceux qui étaient acceptés entraient avec toute leur fortune dans la communauté, mais s'ils ne pouvaient plus respecter ses règles, ils étaient exclus, leur fortune restituée, et on procédait à leur enterrement symbolique.

Au début de l'éducation, les aspirants avaient le statut d'*acoustikoi* (« acousmatiques », auditeurs) et ils étaient soumis à une période de silence, où ils ne pouvaient pas poser de questions ni se prononcer sur les choses écoutées, qui, en général, étaient des *acousmata*, c'est-à-dire des enseignements oraux comprenant des règles de vie qui n'exprimaient pas la profondeur de la doctrine, mais qui en étaient tout de même dérivées. Le temps du silence était destiné à l'assimilation de la discipline externe, parce qu'on devait tenir le secret de l'école, et de la discipline interne, qui préparait l'âme aux grands efforts spirituels, parce que le silence cultive la patience, la maîtrise de soi, la concentration et le dialogue intérieur, qualités absolument nécessaires aux philosophes.

---

[6] Voir : Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Au moment où cette étape de l'éducation avait été dépassée avec succès, les disciples obtenaient le statut de mathématiciens (*mathématikoi*) et ils apprenaient les sciences, notamment la géométrie et la musique (la science de l'harmonie, c'est-à-dire des rapports entre les nombres), ayant la permission de poser des questions, d'écrire et d'exprimer leurs opinions. Puis, ils commençaient l'étude de l'univers et des principes de la nature, obtenant ainsi le titre de physiciens (*fysikoi*) et atteignant le domaine proprement dit de la philosophie.

Un moment après la mort de Pythagore, entre les *acoustikoi* et les *mathématikoi*, s'est produite une rupture, les premiers mettant l'accent sur les aspects religieux de la doctrine et les seconds accordant la prééminence aux aspects scientifiques et philosophiques. Les plus importantes figures de ces derniers pythagoriciens ont été celle de *Hippasos de Métaponte* (VIe-Ve siècles), disciple direct de Pythagore, et celle de *Philolaos de Crotone*, (Ve siècle), pythagoricien de la deuxième génération, qui a contribué d'une manière décisive au développement de la doctrine de l'école.

Les pythagoriciens proposent une vision du monde fondée sur leur inclinaison pour les mathématiques et spécialement pour l'étude des nombres. Et parce qu'ils imaginaient les nombres comme des rapports, ils ont conclu que toutes les choses, en tant que structures ordonnées, sont formées de nombres et, donc, qu'elles sont des nombres. Cette idée avait un support intuitif, parce que les Grecs imaginaient les nombres comme des points, qui pouvaient générer par leurs combinaisons des lignes, des figures géométriques, et, puis, les corps matériels.

Les nombres donnent aux choses également la forme, donc la structure, et la matière, c'est-à-dire la substance. En conséquence, les pythagoriciens ont développé un large symbolisme des nombres, à l'aide duquel, au-delà de son arbitraire et de ses contradictions, ils ont réussi à expliquer, d'une manière supérieure, également la diversité et l'unité des choses de l'univers. En outre, pour la première fois, ils ont justifié la diversité, non seulement au niveau des individus, mais aussi au niveau des espèces. Par exemple, c'est bien compréhensible que le masculin est un genre ou une structure du réel distincte du féminin, parce que le premier se subordonne au chiffre 3 et que le dernier porte le sceau du chiffre 2. Mais le chiffre 3 est formé par l'addition de l'unité au chiffre 2, et c'est logique que le chiffre 5 représente le mariage, du moment qu'il s'obtient par l'addition du 2 au 3. De cette façon, les pythagoriciens ont transposé le schéma de la généalogie mythique dans le domaine mathématique, obtenant ainsi une sorte de généalogie des nombres. Par conséquent, ils ont démontré que toutes

les choses, bien que distinctes, ont la même nature, celle du nombre, ce qui explique leurs relations et le passage de l'une à l'autre, leur mouvement ainsi que le devenir dans tout l'univers.

Mais, parce qu'ils ont compris qu'en admettant la pluralité des nombres comme Principe, on minait l'unité de celui-ci, les pythagoriciens ont créé une vision systématique où ce qui est la première c'est l'unité (comme principe des nombres et, implicitement, de toutes les choses) ; de celle-ci provient la moitié indéfinie, le support matériel pour l'unité, qui représente la cause ; de l'unité et de la moitié dérivent les nombres, dont la série commence, pour les Grecs, avec le chiffre 3 ; de ces nombres proviennent les points, des points les lignes, des lignes les figures planes, des figures planes les figures solides, des figures solides les éléments des corps sensibles (le feu, l'air, l'eau, la terre), qui se combinent en générant toutes les choses, donc l'univers entier.

Celui-ci, exprimé par le nombre 10, considéré parfait et nommé Tétractys, parce qu'il englobe la série des quatre premiers chiffres naturels (1+2+3+4), représente une harmonie, étant le résultat de l'action de dix couples d'opposés : limité – illimité ; impair – pair ; un – multiple ; droit – gauche ; mâle – femelle ; en repos – en mouvement ; droit – courbe ; lumière – obscurité ; bien – mal ; carré – rectangle. Le premier terme de chaque couple est valorisé positivement, en tant que l'autre exprime le mal. Donc, selon les pythagoriciens, le mal tient de l'illimité ou de l'infini, parce que l'illimité ne peut pas être compris par l'intelligence ; par opposition, le bien est associé à la limite.

Dans la même vision, l'univers est animé, sphérique, doué de raison et il a la terre au centre. À l'intérieur, le destin est la cause de l'ordre de toutes les choses. L'âme est une partie détachée de l'éther, formée de chaleur et de froideur. Elle est immortelle et, au moment où le corps est mort, elle se détache de celui-ci, entrant après quelque temps dans un autre corps, soit de l'homme, soit de l'animal. Tout l'air est plein d'âmes, nommées « démons » ou « héros », qui apportent aux hommes et aux animaux les songes et aussi les signes de la maladie et de la santé. L'âme de l'homme a trois parties : l'intelligence (*noûs*), l'esprit (*phrenes*) et la passion (*thymos*). Tous les animaux possèdent l'intelligence et la passion, mais seule l'homme a de l'esprit. L'espirit est immortel et se trouve dans le cerveau, mais les deux autres sont mortels. La sensation est un souffle très chaud, et les sens sont les gouttes qui s'écoulent du *noûs* et des *phrenes*.

- **Les Éléates**

Bien que l'information ne soit pas très sûre, la tradition philosophique soutient que le fondateur de l'École d'Élée a été *Xénophane de Colophon* (570—~475), poète élégiaque qui a critiqué la mythologie grecque, en avançant l'idée d'un dieu suprême, dont la description a été considérée semblable d'une certaine manière à la description de l'Être absolu parménidien. D'ailleurs, la manière poétique dont Parménide lui-même présente sa conception philosophique montre qu'elle tient aussi de Xénophane.

À la différence des poètes mythiques qui, bien qu'ils reconnussent la distorsion opérée par les mythes, croyaient que leur réalité était de quelque façon semblable à l'expérience de notre vie, Xénophane nie toute ressemblance entre celles-ci. Ainsi, il met en évidence le mécanisme anthropomorphique de la création des dieux, qui sont imaginés par les divers peuples en conformité avec leurs traîtres, soutenant que toutes les représentations humaines habituelles sur ceux-là sont fausses, donc qu'on doit renoncer à accorder aux dieux les caractères et les manières d'être que tous les mythes présentent en faisant appel aux histoires de notre vie.

En réalité, les dieux n'ont aucune ressemblance avec la façon d'être humaine, et, pour démontrer cette idée, Xénophane nous présente l'image du dieu suprême, qui, sans être le seul dieu, à cause de son excellence, est un être unique parmi ceux-ci, pouvant être considéré comme le véritable Un de l'existence. Le Dieu suprême en tant qu'Un est une entité inengendrée, une présence éternelle, autosuffisante, homogène et identique à elle-même, qui n'est pas en mouvement ni en repos, qui n'est pas limitée ni illimitée, étant le tout qui voit tout, qui entend tout, qui sait tout et qui pense tout, et qui pourrait être symbolisée par le ciel, qui englobe et gouverne tout le monde. Bien que cette description soit assez sommaire et présentée d'une manière très poétique, on peut dire qu'elle prépare la démarche parménidienne sur l'Être, qu'elle annonce d'une manière obscure.

En outre, Xénophane a posé le problème de la substance de l'univers, qui, dans sa vision, est formé à partir de deux principes, l'eau et la terre, position dualiste dont Parménide se souviendra au moment où il va essayer d'établir une explication vraisemblable pour ce monde illusoire, mélange de l'être et du non-être.

Parménide d'Élée (515-~470) est le premier philosophe hellène qui a la conscience ferme du plan métaphysique de l'existence et aussi de l'incompatibilité ontique entre le Principe et les choses. Le Principe ne peut pas être constitutif des choses, il est une réalité absolue, parfaite, qui se suffit à elle-même, immuable, identique à soi depuis

toujours et pour jamais. De cette cause, c'est seulement lui qui existe dans le vrai sens du mot ; les choses, qui paraissent et disparaissent, étant dans un devenir permanent, sont, et, en même temps, elles ne sont pas ; par conséquent, elles tiennent plutôt du domaine du non-être, du moment que seule la réalité absolue peut constituer l'Être.

De cette manière, Parménide sépare radicalement le plan physique du monde de son fondement métaphysique. En outre, il établit l'Être comme terme propre de la métaphysique, qu'il analyse comme son principal objet. Ainsi, la métaphysique devient une ontologie absolue, s'occupant du fait d'être comme tel. Donc, à la différence des Milésiens et d'Héraclite, qui réalisaient une ontologie interprétée, en cherchant parmi les diverses réalités du monde celle qui pouvait remplir les conditions d'être du Principe, Parménide pose dès les début le Principe comme l'autre absolu par rapport à toutes les choses du monde. Et si les Pythagoriciens faisaient des nombres la matière des choses sensibles, Parménide refuse tout contact entre le sensible et l'intelligible.

Né en Italie dominée par les religions des mystères, dont les doctrines étaient présentées d'une manière métaphorique, influencé par Xénophane, Parménide expose lui-même sa conception dans un poème qui imagine un voyage spirituel, initiatique, de l'ignorance, exprimée par la nuit et les régions inférieures du monde, à la vraie connaissance, représentée par le jour et les régions supérieures. Transporté par un attelage de chevaux, mais guidé par « les filles du soleil » sur des sentiers abrupts et puis dans le ciel, le poète arrive à la frontière qui sépare la nuit du jour, marquée par de grandes portes gardées par la déesse de la Justice. Celle-ci lui ouvre les portes et lui dévoile qu'il y a deux voies de la connaissance : *la voie de la conviction*, révélatrice de la vérité, qui affirme qu'il y a seulement l'être, qui ne peut pas ne pas être, et *la voie de l'opinion*, qui dit que rien n'est et qu'il doit ne pas être – voie qualifiée comme impossible à suivre, parce qu'on ne peut ni connaître ni exprimer ce qui n'est point.

L'appel au discours mythique, dont la distorsion est reconnue et acceptée, est une modalité pour parler des choses qui ne supportent pas la discussion ou qui, exprimées d'une manière strictement argumentative, engendreraient des contradictions logiques. Comme le but de Parménide était d'obtenir la connaissance et donc la vérité à la suite d'une démarche cognitive plus ou moins longue, il a imaginé un tout autre schéma qui est, comme nous avons vu, celui du chemin (*hodos*), qui présente d'une manière métaphorique les étapes de l'ascension cognitive, les procédés utilisés dans chaque étape et, enfin, le résultat de l'effort cognitif. Ce schème, d'ailleurs, a eu un grand

succès dans toute la pensée ultérieure, où il est devenu la « méthode » (*met-hodos*) essentielle.

La vérité, qui nous est dévoilée à la fin du chemin parcouru par Parménide, c'est qu'il y a seulement l'Être, imaginé comme une sphère (symbole de la perfection) inengendrée et indestructible, homogène dans tous ses points et indivisible, immuable et pas transformable, identique toujours à soi, parce qu'elle est tenue dans les « chaînes » de la nécessité, donc de sa nature. Rien ne peut troubler cette existence parfaite, fermée en soi, parce qu'au-delà de soi-même, il n'y a rien, du moment qu'elle est l'Être lui-même, donc tout ce qui est, purement et simplement. Par conséquent, de la perspective de l'Être absolu, les choses et le cosmos tout entier ne se justifient pas et n'existent pas du moment qu'ils ne sont pas l'être absolu, le seul qui peut exister, ainsi que nous le montre son concept. La séparation ferme entre l'être et le non-être, imposée par l'examen logique de leurs concepts, semble à Parménide le seul moyen d'obtenir une cohérence dans la pensée sur l'être et de trouver une intelligibilité pour la réalité. D'ailleurs, par cette opposition radicale entre l'être et le non-être, en dépit de son appel au mythe, Parménide a rejeté définitivement la logique de l'ambivalence présente dans celui-ci, qui permettait la coexistence des contraires, en la remplaçant par celle binaire, fondée sur les principes de non contradiction (A n'est pas non A) et d'identité (A est A).

Parce que l'Être parménidien est conçu en concordance avec les lois rigoureuses de la pensée logique, et parce que les Grecs croyaient que ce qui n'est pas ne peut pas être pensé, Parménide a pu énoncer la célèbre phrase : « pensée et être sont une seule et même chose ». Cette identité entre l'être et la pensée a déterminé Sylvain Delcomminette à soutenir que l'être, du moment qu'il n'est pas quelque chose qui puisse être reçu par les sens, n'a pas d'autre réalité que la pensée même ; plus exactement, l'être serait l'objet véritable de la pensée, du moment que toute pensée véritable ne peut pas être qu'une activité non contradictoire, orientée vers quelque chose de parfait.[7]

En tout cas, la position exclusiviste de Parménide par rapport au non-être a créé une grande difficulté pour l'Être lui-même, qui est destiné justement à fonder le monde. Son statut de Principe est mis en péril par la logique de Parménide, qui a poussé jusqu'au bout les conséquences de la distinction entre relatif et absolu et qui a insisté sur les conditions de l'intelligibilité de l'absolu en soi, en négligeant son rôle de fondateur du monde. Tout de même, le philosophe n'a pas pu

---

[7] Sylvain Delcomminette, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008, p. 18.

ignorer l'évidence sensorielle et l'expérience quotidienne, de sorte qu'il a accordé le droit de se manifester aussi à l'apparence, qui, bien qu'elle soit non être, ne fait pas partie du champ du non-être absolu, dont on ne peut pas parler et à laquelle on ne peut pas penser.

L'apparence est exprimée par les opinions (*doxai*) des mortels, opinions qui sont vraisemblables, qui donc ont un certain fondement et c'est pourquoi elles pénètrent partout. Leur justification vient du fait que les hommes, en vertu de leur double structure, matérielle et rationnelle, et, en outre, guidés plutôt par les sens trompeurs que par la raison, seule qui peut conduire à la vérité, ne sont pas capables, par leurs propres forces, de comprendre qu'il y a seulement l'Être, l'unité absolue, donc l'Un, et, dans cette situation, ils ont postulé l'existence de deux réalités, d'où vient toute la pluralité des choses, qui, en réalité, est une illusion. S'inscrivant sur la voie de la vraisemblance, donc en essayant d'accorder la plus grande cohérence possible à l'apparence, qui ne peut pas se développer par hasard, Parménide imagine lui-même une cosmologie, en soulignant, tout de même, qu'elle n'exprime pas la vérité mais qu'elle a le rôle de rendre plus compréhensible le monde sensoriel, où nous vivons tous, bien qu'il soit une illusion.

Cette cosmologie, inspirée de Xénophane, pose comme fondement du monde deux principes, l'un actif : l'être, exprimé par la lumière ou le feu, et l'autre passif: le non-être, représenté par la nuit ou l'obscurité dense et lourde, et identifié en dernière instance à la terre. De ces deux principes opposés dérivent toutes les choses de l'univers, qui sont gouvernées par la nécessité (*anankè*). Celle-ci maintient tout ce qu'il y a dans les limites de certaines bandes circulaires, de sorte que l'univers est sphérique. Par le postulat de deux principes, le feu et la terre, qui se combinent pour que les choses apparaissent, Parménide, bien qu'il accorde la prééminence au principe positif, s'oppose à la physique ionienne basée sur une seule *physis* et inaugure une physique du mélange, qui rejette l'idée de la naissance et de la mort, donc le passage du non-être à l'être et de l'être au non-être, physique qui sera développée par quelques philosophes qui, sans appartenir à l'École éléate, peuvent être vus comme les continuateurs de Parménide.

En ce qui concerne l'âme, celle-ci est imaginée comme composée soit du feu, soit également du feu et de la terre, et placée dans la poitrine, étant, par le *noûs*, une caractéristique de tous les êtres vivants. En tout cas, le feu est la partie vivante et cognitive des êtres, de sorte que les sensations et les perceptions du sujet, qui présente une prééminence plus grande du feu, sont plus claires. Mais, parce qu'il admettait que le semblable est connu par le semblable, Parménide

arrive à dire que l’homme mort, dont le feu ou la vie a disparu, bien qu’il ne puisse plus sentir la lumière, la chaleur et les sons, sent certainement le froid, le silence et tous les autres contraires du feu et de la vie.

BIBLIOGRAPHIE

1. *** *Pythagore : un dieu parmi les hommes*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
2. Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant : la langue de l'être*, Paris, Seuil, 1998.

*

3. Aubenque, Pierre (dir.), *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1987.
4. Beaufret, Jean, *Parménide : le poème*, Paris, P.U.F., 2006.
5. Bollack, Jean, *Parménide : de l'étant au monde*, Lagrasse, Verdier, 2006.
6. Collobert, Catherine, *L'être de Parménide ou Le refus du temps*, Paris, Kimé, 1993.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Mythe et philosophie chez Parménide*; en appendice trad. du Poème de Parménide, Bruxelles, Ousia, 1990.
8. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
9. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
10. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
11. Frenkian, Aram, *Études de philosophie présocratique*, Tome II : *Empédocle d'Agrigente, Parménide d'Élée*, Paris, Vrin, 1937.
12. Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
13. Jamblique, *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
14. Mattéi, Jean-François, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, P.U.F, 1993.
15. *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997.
16. Vlăduțescu, Gheorghe, *Ontologie şi metafizică la greci*, Bucureşti, Paideia, 1998.
17. Vlăduțescu, Gheorghe, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.
18. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Albatros, 1984.

c. LE PROBLÈME DE LA MÉDIATION ONTOLOGIQUE : EMPÉDOCLE, ANAXAGORE ET LES ATOMISTES

Après Parménide, les grands philosophes présocratiques ont reconnu la valeur de sa méditation sur le Principe de sorte qu'ils ont fait usage de la sphère parménidienne, donc de l'Un comme point de départ dans leur explication sur l'univers. Mais, en même temps, ils ont compris que, pour pouvoir justifier le monde, ils ne pouvaient pas maintenir son autosuffisance, l'isolation et l'absolue homogénéité, de sorte que nous assistons à une « division » de la sphère dans des déterminations de plus en plus nombreuses, destinées à jouer le rôle d'intermédiaires dans le processus de « descente » de l'absolu au relatif en vue de diminuer la « distance » entre le Principe et les choses. En même temps, engagée dans l'acte de la constitution de l'univers, la sphère se soumet elle-même à un processus d'évolution interne.

- **Empédocle**

Pour Empédocle d'Agrigente (492–432), ce processus est cyclique, ce qui fait qu'elle revient toujours, par les mécanismes d'une nécessité fondée sur le jeu des forces contraires, à sa perfection originaire. Ainsi, dans sa vision, le *Sphairos* est structuré en quatre grandes « racines », qui sont justement les éléments établis par Anaximandre. Chez Empédocle, ceux-ci se trouvent au commencement dans un état d'indistinction, parce que sur eux règnent l'Amour (*Philia*) ou l'Amitié (*Philotes*). Chacun de ces éléments obtiendra son individualisation au moment où interviendra la Haine ou la Querelle (Neikos) qui va diviser la sphère en commençant ainsi le processus de passage de l'Un au multiple. Les racines apparaissent maintenant comme des bandes circulaires distinctes, qui réalisent un mouvement de rotation autour de l'Amour. Dans l'étape suivante, sous l'action de la Haine, les racines vont subir un processus de morcellement, ainsi, de chacune se détachera une infinité de très petites particules qui, par l'intervention de l'Amour, se combineront en diverses proportions, en engendrant de cette manière toutes les choses du monde. Après le témoignage de Simplicius, les choses sensibles prennent leur individualité du *Neikos*, en s'opposant les unes aux autres et en refusant leur union, alors que les choses intelligentes s'harmonisent, en devenant semblables par l'entremise de l'Amitié.

Pendant le processus du mouvement cosmique, les choses surgirent par l'union, en diverses proportions, des parties des quatre

racines, en passant les unes dans les autres par le changement des proportions entre les particules, et disparurent par la désunion des éléments dont elles sont composées. De cette manière, Empédocle réussit, à son tour, à expliquer également la diversité des espèces de l'univers et la nature commune de toutes les choses. En fait, il a introduit une autre pratique du mythe, fondée sur un nouveau schéma explicatif, celui de l'amour et de la haine.

Par opposition aux Milésiens et dans le sillage de Parménide, le philosophe insiste sur le fait que, dans l'univers, il n'y a pas de naissance ni de mort, concepts qui expriment l'ignorance des hommes en ce qui concerne la réalité profonde. Tout ce qui est, est seulement l'être, et c'est contradictoire à imaginer qu'une chose puisse jamais naître de rien ou que quelque chose d'être puisse passer au non être. Ainsi, sa doctrine développe la physique du mélange et de la séparation proposée par Parménide comme explication vraisemblable, en soutenant qu'elle exprime toute la vérité des choses, et qu'elle nous offre des connaissances objectives sur le monde du devenir.

Sa vision de l'univers semble une sorte de mécanique aveugle, toutefois il ne s'agit pas de simples phénomènes matériels parce que, chez Empédocle, entre la matière et l'esprit, il y a une étroite affinité. D'ailleurs, dans toute la pensée présocratique, l'esprit et la matière se présupposent réciproquement. Mais chez Empédocle, la relation entre ceux-ci est centrale et elle représente le liant de toute sa doctrine, à laquelle elle confère unité et cohérence, en faisant d'elle une doctrine vraiment originelle. C'est parce que les quatre racines ne sont pas seulement des objets de la sensation, donc des choses « matérielles » mais également les sensations elles-mêmes, qui ont la conscience de leur propre être.[8]

On voit que la vision ontologique d'Empédocle implique une conception sur la connaissance, où la connaissance sensible se confond avec celle rationnelle et où la pensée ne se distingue de la sensation que par son contenu. Dans ces conditions, il n'y a pas d'erreur dans la connaissance, dont l'objectivité est assurée par la communion de toutes les choses. Par conséquent, chaque élément se reconnaît lui-même et absolument toute chose de l'univers réalise effectivement une connaissance des autres en conformité avec le degré de similitude de leurs racines. Cela s'explique parce que les parois des canaux qui pénètrent toutes les choses et aussi leurs extrémités (les pores situés à la surface des choses) ont la forme et la grandeur des racines originaires, ainsi, par les pores de l'eau d'une chose vont

---

[8] Voir : Aram Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, Tome II : *Empédocle d'Agrigente, Parménide d'Élée*, Paris, Vrin, 1937.

pénétrer, en marquant la sensation de l'eau, seulement les éléments de l'eau d'une autre chose, alors que les particules de feu, qui sont moins grandes, vont passer mais sans pouvoir y laisser aucune sensation, et les particules de terre, étant plus grandes, ne pourront même pas y entrer.

Empédocle dit que le mélange en proportions égales de ces quatre éléments est quelque chose de parfait et forme le sang, qui, chez l'homme et les animaux supérieurs, est la même chose que l'âme, parce que c'est lui qui donne leur pensée et la conscience. Et au moment où la *Philia* est toute puissante, l'univers n'est qu'une masse homogène, sanglante, sphérique et en même temps une pensée unique, qui exprime la conscience que les quatre éléments, mêlés en proportions égales, ont d'eux-mêmes. Cette combinaison n'est pas étrange aux yeux d'Empédocle, pour qui les racines sont aussi des dieux, c'est-à-dire Zeus (le feu), Héra (la terre), Aidôneus (l'air), Nestis (l'eau) et pour qui les hommes ne sont que des démons, donc des dieux qui, sous l'action du *Neikos*, ont perdu leur condition originaire, étant soumis à la métempsycose, mais qui peuvent à nouveau se diviniser en écoutant la voix de l'Amitié et en purifiant ainsi leurs âmes. D'ailleurs, sauf l'ouvrage *Sur la nature*, Empédocle a écrit *Les Purifications*, et lui-même voulait passer pour un dieu, qui détient toute la sagesse et la science théorique et pratique de l'époque.

« On a parfois parlé de deux Empédocle – le *physikos* qui, bien que toujours influencé par Parménide, a essayé de restaurer l'étude de la nature ; et le mystique qui, obéissant à Pythagore, a tenté de développer des théories morales et religieuses ; de plus, on a soupçonné que ces deux Empédocle ne s'entendaient pas bien l'un avec l'autre. En fait, c'est tout le contraire. Il n'y a jamais eu qu'un seul Empédocle, personnage extraordinaire qui a consciemment essayé d'unir les deux traditions philosophiques qui l'avaient précédé, tout en protégeant les sciences contre les attaques venues d'Élée. »[9]

- **Anaxagore**

La tradition nous dit qu'Anaxagore de Clazomènes (500–428) est celui qui a introduit l'enseignement philosophique à Athènes, bien que son activité ait été presque simultanée à celle de Protagoras. Parmi ses disciples se trouve Archélaos, le maître de Socrate. Exerçant en même temps une activité scientifique orientée sur la nature, Anaxagore a soutenu que le soleil était une masse incandescente, ce

[9] Jonathan Barnes, « Les penseurs préplatoniciens », in *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997, p. 57.

qui a conduit les Athéniens à le condamner pour impiété, et Anaxagore a dû s'exiler dans une autre cité de la Grèce.

Anaxagore poursuit la pensée d'Empédocle, en ce sens que, dans la sphère originaire, où toutes sont un, les éléments (*spermata* - germes) ne sont plus seulement quatre, mais ont un nombre infini. Toutefois, la variété des formes des semences existantes dans la sphère ne doit pas dépasser les types d'être qui se rencontrent chez les choses du monde, qu'elles représentent d'ailleurs. Pour cette raison, les particules ont été nommées plus tard *homoiomeria* (parties semblables), qui expriment la manière d'être pour chaque chose. Par conséquent, il y a des homéoméries d'or, de sang, de terre, de viande, de pierre, de végétaux, etc., donc de toutes les espèces qu'on trouve dans l'univers, et chaque chose est formée par ces particules originaires, extrêmement petites, mais pouvant se diviser à l'infini. Bien plus, aucune chose n'est formée par des homéoméries d'un seul type ou de plusieurs types, mais elle possède des homéoméries de toutes les espèces, en recevant son identité de celles qui se trouvent en elle en plus grand nombre.

Parce que tout est dans tout, chaque chose peut se transformer en tout autre chose par addition ou par réduction du nombre des divers types d'homéoméries, donc par le changement des rapports quantitatifs entre celles-ci. De cette manière, Anaxagore peut expliquer tous les processus de transformation de l'univers, et notamment les phénomènes de croissance et d'apparition des choses inexistantes auparavant, sans être obligé de soutenir qu'il s'agit de la naissance et de la création de quelque chose d'absolument nouveau. En postulant cette indétermination foncière de la matière constitutive des choses, obtenue par la présence de toutes les « qualités » (manières d'être) possibles, il peut justifier l'unité substantielle de l'univers et sa diversité qualitative exprimée par la pluralité des espèces, nous offrant un scénario intuitif pour l'apparition et la disparition de chaque chose, par le mélange et la séparation des particules indestructibles, bien que divisibles à l'infini.

Comme chez Empédocle, la sphère d'Anaxagore est une masse presque compacte, où tous les éléments sont dans un mélange si serré que rien n'a aucune différenciation. Celui qui brise l'homogénéité, mettant en action le mécanisme de la formation de l'univers, c'est le *Noûs* (l'intelligence) qui, bien qu'il se trouve à l'intérieur de la sphère et chargé de quelque matérialité, n'est pas intégré dans le mélange quasi général, ayant une existence en soi, pure et infinie. Cette position de détachement par rapport à tout, le *Noûs* la gardera aussi par rapport au cosmos, ce qui fera que les choses ne soient pas toutes

douées d'intelligence, et ce qui lui permettra d'exercer l'action de connaître orientée vers tout.

« Pour Anaxagore comme pour Parménide, alors que nos sens sont trompeurs (puisqu'ils nous font croire que chaque chose est seulement ce qu'elle est et ne contient pas les autres choses), l'intelligence, que l'homme a en partage plus que tous les autres êtres, nous permet d'atteindre la vérité. Cependant, cette vérité est d'un tout autre ordre que celle de Parménide, puisqu'elle concerne bel et bien le monde en devenir et affirme un pluralisme infini (toute chose est composée de l'infinité de toutes les autres) à l'opposé du monisme parménidien (l'être est un). »[10]

Le processus de formation du monde commence au moment où le *Noûs* déclenche par ses particules un mouvement tourbillonnaire qui, par contiguïté, sera imprimé à toute la sphère. Cette action est volontaire et consciente, du moment que le *Noûs*, qui exprime l'intelligence universelle et la force cosmique, a ordonné le tout de la manière la plus rationnelle possible. Ainsi se produit la séparation des choses, en fonction de leurs qualités distinctes : le dense se sépare du rare, le chaud du froid, le clair de l'obscur, le sec de l'humide, etc., et de la même manière, elles occupent leurs places dans l'univers : par exemple, les choses lourdes, compactes, obscures descendent pour former la terre, et celles lumineuses et légères s'élèvent, en constituant le ciel.

Mais le monde organisé n'est pas une acquisition définitive parce que, subordonné au cycle du devenir, l'univers reviendra à la sphère originaire, pour que le processus de sa naissance commence à nouveau. En outre, il paraît qu'Anaxagore soutenait que de pareils processus se passent dans plusieurs endroits de l'univers, d'où il résulte qu'il y a une pluralité de mondes.

En dépit de son excellence d'être et de son exceptionnel rôle démiurgique, le *Noûs* n'est pas une divinité. Étant imaginé d'après le modèle de l'intelligence humaine projetée au niveau cosmique, il représente la rationalité profonde des choses, qui gouverne toute la réalité en faisant de celle-ci un monde. Par conséquent, le *Noûs* exprime la fonction ordonnatrice, formelle du Principe, au niveau de tout l'univers, alors que les homéoméries accomplissent la fonction matérielle, destinée à expliquer la substance de celui-ci. Mais, chez Anaxagore, les deux fonctions, bien qu'elles exercent une action complémentaire, sont si distinctes l'une de l'autre, qu'elles ne peuvent pas être intégrées dans une unité supérieure, qui joue le rôle de

---

[10] Sylvain Delcomminette, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008, p. 26.

Principe. Ne pouvant accepter deux principes, ce qui impliquerait leur limitation réciproque, Anaxagore maintient ce statut à la sphère, signe de l'être, dont les déterminations internes, donc les homéoméries, en tant que substances mais en même temps comme espèces (modèles, manières d'être) peuvent expliquer également la forme et la matière de n'importe quelle chose.

- **Les atomistes**

Enfin, les philosophes atomistes, *Leucippe* (dont l'identité est assez problématique) et *Démocrite d'Abdère* (~460–360) ont poussé à l'extrême la division de la sphère parménidienne, qui comprit, cette fois, une infinité d'éléments invisibles et indivisibles, sans aucune détermination qualitative, sauf la grandeur, la forme et la position. Il s'agit d'atomes, terme inexistant chez Démocrite, qui utilisait les mots « plein », « solide » et « étant ». Initialement immobile, la sphère originaire est mise en mouvement à un moment donné par hasard (imaginé comme une nécessité objective, incompréhensible, extérieure) et les atomes sont emportés dans un tourbillon, dans lequel ils se heurtent et se combinent les uns aux autres, en générant toutes les choses du monde, qui se détruisent comme une conséquence de la décomposition des atomes. Pour rendre le mouvement possible, les atomistes posent l'existence de l'espace désert, le vide, qu'ils nomment le « rien », le « non-être » « pas quelque chose », vide qui, conjointement aux atomes, constitue le Principe, compris comme une combinaison de l'être relatif et du non-être relatif. En valorisant l'expérience des philosophes précédents, mais en défiant l'autorité de Parménide, les atomistes ont réussi un changement radical du rapport entre l'être et le non-être, en affirmant que le non-être (ou la non existence - *to mè on*) il y a dans la même mesure que l'être (donc que l'existance - *to on*), le premier n'étant que le vide (*to kénon*) où se meuvent, conformément aux lois de leur nature, les atomes (*atomoi*), c'est-à-dire le plein (*pleres*) comme expression de l'être.

Vraiment, Parménide avait montré son incapacité à justifier le monde, considéré comme le champ du non-être et comme une simple apparence, bien qu'il fût obligé de lui reconnaître la présence. Isolé dans l'être absolu, intelligible, il avait perdu le contrôle sur l'être relatif, sensible, fait que les philosophes extérieurs à son école n'ont plus accepté. Et si la plupart d'entre eux, en admettant pour le Principe les conditions d'intelligibilité imposées par la logique parménidienne, se sont efforcés de rejeter tacitement ses conséquences désastreuses sur l'engendrement du cosmos, les atomistes ont eu le courage de nier clairement la vieille thèse : « le non-être n'est pas », lui en opposant

une autre : « le non-être est autant que l'être ». En outre, il ne s'agit pas seulement du non-être du monde, mais aussi du non-être comme son principe fondateur. Pour la première fois, le non-être était placé dans l'intelligible, ayant la même dignité ontique que l'être.

Mais, bien qu'ils fussent justifiés à placer le non-être au même plan que l'être, les atomistes ne pouvaient pas ignorer la logique du Principe, celle d'être un, ainsi que l'être et le non-être, en tant que principes, se limitent l'un l'autre, se relativisent et tombent ainsi sous la domination du terme le plus fort, positif : l'être, expression de la présence, de ce qui se manifeste et dure – tandis que le non-être ne peut avoir qu'une position subordonnée. Il en résulte que l'être reste encore le Principe comme tel, et que les atomes et le vide sont des structures internes de celui-là. L'être comme Principe se révèle ainsi, par opposition à Parménide, non homogène, se donnant lui-même comme déterminations l'être relatif et le non-être relatif, parce que seulement à l'aide de ceux-ci on peut passer de la métaphysique à la physique, pour fonder le monde.

Il s'agit ici du même problème de la médiatisation, qui obligeait Héraclite à éteindre le feu selon les « mesures » de trois autres éléments, et Anaxagore à imaginer, à l'intérieur de la sphère unique, les homéoméries, limitées comme espèce mais illimités en nombre. Et si Parménide n'a pas posé une telle question, se contentant d'amener à la lumière de la conscience philosophique le fait que seulement l'Être, qui est en même temps l'Un, pouvait jouer le rôle de Principe, les atomistes mettent en évidence que, en tant que tel, l'être ne pouvait faire abstraction du non-être mais qu'il devait, d'une manière ou d'une autre, établir des relations avec celui-ci pour le subordonner à lui-même, autrement son statut de l'Absolu serait vraiment en péril.

Du point de vue de Lambros Couloubaritsis, ce rapport entre l'être absolu et celui relatif exprime le fait que les atomistes font « une différence entre Être (le plein et les atomes) et Un (le *Tout* fondé sur deux principes, le plein et le vide, et l'*unité* propre de chaque atome qui manifeste le *multiple*). Tout, partie, un, multiple, unité, etc., n'appartiennent pas à la problématique de l'Être mais à celle de l'Un, et confèrent à l'Être un statut, sans lequel il serait confus. C'est là une distinction fondamentale, qui accorde à l'Un un rôle essentiel que la philosophie grecque ne cessera d'assumer. »[11]

[11] Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, p. 143.

BIBLIOGRAPHIE

1. Empédocle, *Les purifications* : *un projet de paix universelle*, Paris, Seuil, 2003.
2. Empédocle, *Légende et œuvre : sur la nature ; purifications*, Paris, Imprimerie nationale, 1997.
3. **** La Grèce antique : les plus beaux textes d'Homère à Origène*, Paris, Bayard, Les Belles lettres, 2003

*

4. Battistini, Yves, *Trois présocratiques : Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1988.
5. Bollack, Jean, *Empédocle*, Paris, Gallimard, 1992.
6. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
8. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
9. Folscheid, Dominique, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris, P.U.F., 1996.
10. Frenkian, Aram, *Études de philosophie présocratique*, Tome II : *Empédocle d'Agrigente, Parménide d'Élée*, Paris, Vrin, 1937.
11. Jacquemard, Simonne, *Trois mystiques grecs : Orphée, Pythagore, Empédocle*, Paris, Albin Michel, 1997.
12. Jerphagnon, Lucien, *Des dieux et des mots : histoire de la pensée antique et médiévale*, Paris, Tallandier, 2004.
13. Kirk, G. S., J. E. Raven, M. Schofield, *Les Philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, Cerfs, 1995.
14. Morel, Pierre-Marie, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996
15. Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, P.U.F, 2000.
16. **** Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997.
17. Rosenfeld-Löffler, Annette, *La poétique d'Empédocle : cosmologie et métaphore*, Bern, New York : Lang, 2006.
18. Salem, Jean, *Démocrite, Épicure, Lucrèce : la vérité du minuscule*, Fougères, La Versanne, Encre marine, 1998.
19. Salem, Jean, *Démocrite : grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996.
20. Vlăduțescu, Gheorghe, *Ontologie şi metafizică la greci*, Bucureşti, Paideia, 1998.

C. « LA DESCENTE DE LA PHILOSOPHIE DU CIEL SUR LA TERRE »

LA FONDATION DE L'ONTOLOGIE DE L'HUMAIN : LES SOPHISTES ET SOCRATE

Si, jusqu'à maintenant, la principale préoccupation des philosophes a été l'explication du monde et, si par conséquent, ils se sont concentrés sur le principe de toutes les choses et sur la manière dont celles-ci pouvaient en être dérivées, avec les sophistes et Socrate, la philosophie grecque commence à se préoccuper de l'homme et des principales manifestations de sa vie sociale, entrant ainsi dans une autre étape de son évolution. C'est l'époque où la philosophie « descend du ciel sur la terre » (Cicéro), donc dans la cité. En outre, elle ne se développe plus à l'intérieur des écoles fermées, qui gardent le secret doctrinaire, destiné seulement aux initiés, mais elle s'intègre dans le processus de l'éducation des citoyens, ayant notamment comme tâche la formation des élites intellectuelles, capables de conduire l'État.

- Les sophistes

Les sophistes (*sophos* - sage) ont été les premiers qui ont assumé ce rôle. Ils voyageaient d'une cité à l'autre et, en échange d'une quantité d'argent, enseignaient l'art du discours, les mécanismes de la pensée logique, les notions éthiques, juridiques, politiques, mais aussi la méditation sur les choses qui dépassent l'existence immédiate ; bref : ils étaient professeurs de la vertu (*areté*), qui comprenait, dans son acception, toutes les qualités nécessaires pour un vrai citoyen, capables de bien lui faire gouverner également sa vie et la cité. À cause de leur préoccupation pour l'art du discours, dont l'enjeu était éminemment pratique, les sophistes ont développé une nouvelle attitude sur le langage. Celui-ci n'avait plus le but de trouver ou de révéler la vérité mais d'assurer la victoire dans les disputes orales. C'est ainsi que les sophistes ont fait naître l'agonistique (*agôn* - lutte), l'art d'obtenir la victoire dans les disputes par la mort symbolique de l'adversaire, et l'éristique (*eris* - querelle, discorde), qui implique les débats où sont permis tous les jeux de langage et la violation des règles logiques de la pensée.

D'ailleurs, à la suite de Parménide, pour qui le non-être n'existe pas, les sophistes soutenaient que le discours faux n'est pas possible et que tout ce qu'on dit exprime la vérité. En outre, la pratique

philosophique étalait une pluralité de points de vue sur les mêmes problèmes, ce qui démontrait aux sophistes que l'unique vérité n'existe pas et que tout ce qu'on peut obtenir par la connaissance, sont des opinions. Le discours perd ainsi le caractère immuable, atemporel, révélant sa dépendance du moment propice (*kaïros*) et du but de l'agent de la parole, et tout ce qu'il prétend, c'est sa gloire dans le présent, obtenue par la destruction de tout passé, du moment que dans l'avenir il sera inévitablement réfuté. Ainsi, les sophistes rejettent toute généalogie et toute fixation ou localisation, qui régnaient dans la pratique originaire du mythe.

Plus tard, les sophistes ont abusé des artifices incorrects de la pensée (sophismes) pour démontrer n'importe quoi (également la thèse et l'antithèse), ne tenant compte que de la cohérence apparente du discours et de la réussite dans l'effort de convaincre l'auditeur. Mais, au début, ils étaient des vraies *sophoi*, des sages dans le sens de véritables connaisseurs de leur domaine d'exercice, qui jouissaient d'une grande autorité, fait reconnu par Platon lui-même, bien qu'il ait combattu leurs doctrines, qui justifiaient, au fond, toutes les exagérations de leurs successeurs. Malheureusement, nous sommes dans l'impossibilité de faire une reconstruction assez exacte des conceptions de ces grands penseurs parce qu'il nous est resté un très petit nombre de textes de leurs ouvrages et, en général, les informations sur leur pensée nous viennent justement de Platon, leur adversaire, dont les sophistes contemporains disaient qu'il avait gravement simplifié leur doctrine.

Parmi les plus importants sophistes il y a eu Gorgias, Protagoras et Prodicos.

Gorgias de Léontium, Sicile (~484–380), célèbre également comme homme politique, orateur et philosophe, a pris une ferme position par rapport à toute la philosophie d'avant lui, qui était une méditation sur la nature des choses, comprise, en essence, comme être, en écrivant un *Traité du Non-être ou de la nature*, où il s'est proposé de démontrer que : rien n'est ; même si quelque chose était, il serait impossible pour l'homme de le représenter et donc de le connaître ; même s'il était possible de le connaître, il serait impossible de le communiquer aux autres. En fait, d'une manière extrêmement négative, Gorgias pose la question de savoir comment on peut conceptualiser ce qui existe et comment on peut mettre en accord la pensée avec l'existence, du moment qu'elles n'ont pas la même nature. D'ailleurs, Gorgias considérait le langage comme capable de nous convaincre que les choses sont autrement qu'en réalité ou d'imprimer à nos âmes les émotions, les dispositions et même les passions souhaitées par l'agent du discours, s'il tient compte du

moment propice du discours. C'est pour cela qu'il s'est préoccupé de tous les aspects théoriques et pratiques du discours, étant ainsi le fondateur de la rhétorique grecque.

« Gorgias instaure donc une coupure radicale entre le discours et la réalité. (…) Le monde réel existe. Le critère de la vérité est un critère de correspondance avec le monde. La connaissance de ce monde réel équivaut à la science. Mais l'état cognitif le plus répandu chez les êtres humains ce n'est pas la science, mais l'opinion, sur laquelle le discours exerce son influence. Toujours trompeur, ce discours ne correspond pas à la réalité qui est le seul critère de la vérité. Mais il peut servir à progresser vers la science et vers la vérité. D'où deux types de discours, l'un meilleur, l'autre pire. La supériorité d'un discours sur un autre n'est pas accidentelle, elle dépend d'un certain nombre de traits spécifiques, et l'étude de ces traits ressortit à cet art qu'est la rhétorique. »[12]

En fait, du point de vue philosophique, Gorgias pose le problème de la capacité de l'homme à s'approprier théoriquement la réalité, ce qui l'inscrit dans la direction humaniste, caractéristique de la sophistique de la Grèce ancienne. Cette direction a été inaugurée par *Protagoras d'Abdère* (~490–411), qui doutait de l'existence des dieux parce qu'ils sont invisibles et que la vie humaine est assez courte pour qu'on puisse décider de ce problème. Ainsi Protagoras suggère la possibilité de l'homme d'être seul dans l'univers et de construire lui-même son destin. D'ailleurs, à cause de cette opinion, il a été condamné à mort ou à l'exil par les Athéniens. En fait, Protagoras veut dire que l'homme peut juger seulement les choses de son expérience et qu'il ne peut pas se prononcer sur celles qui la dépassent. Par conséquent, l'homme est la mesure de toutes les choses auxquelles il a accès d'une manière ou d'une autre. L'homme comme mesure des choses a été considéré comme la première proposition humaniste dans l'histoire de la philosophie. Elle souligne que l'homme, dans son expérience avec le monde, « juge », donc donne de la valeur aux choses, en les « humanisant ». Ainsi, l'homme s'affirme comme quelque chose de distinct de toutes les autres choses, ayant une façon d'être qui le singularise dans l'univers.

L'anthropocentrisme de Protagoras se dévoile aussi dans l'ouvrage *Sur l'état originaire de l'homme*, où il a imaginé que les premiers hommes ont été créés des dieux à partir de la terre et du feu. Bien qu'ils pussent gagner leur existence et qu'ils sussent parler, parce qu'ils ne connaissaient pas l'art politique, ils vivaient isolés et ils

---

[12] Luc Brisson, « Les Sophistes », in *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, P.U.F., 1997, p. 106.

étaient une proie facile pour les animaux sauvages. En outre, à cause de leur égoïsme, les hommes étaient incapables de vivre en paix. Pour remédier à la situation, Zeus leur a offert deux vertus essentielles, à savoir *diké* (la compréhension du bien et de la justice) et *aidos* (le sens moral ou le respect), à l'aide desquelles ils ont réussi à vivre ensemble, dans les cités.

Protagoras admet que ce mythe a le rôle de rendre ses idées plus suggestives et que, par exemple, le don de Zeus est en réalité le résultat de la nécessité et de l'expérience humaine exercée le long du temps. Sa position est que l'homme est capable de progrès moral, mais qu'il a besoin de l'expérience et d'une éducation plus au moins explicite. Le progrès dépend également des inclinaisons de l'individu et des qualités des maîtres, dont le sophiste est le meilleur, parce qu'il est capable d'enseigner le plus rapidement et le plus profondément ce qu'est la vertu. D'ailleurs, en conformité avec le principe parménidien de l'inexistence du non-être, toutes les opinions des individus sont vraies, mais le rôle du sophiste est de guider les actions des hommes par une activité éducative, destinée à enraciner dans leurs âmes les opinions meilleures, parce que, dans la perspective morale, celles-ci n'ont pas la même valeur.

De cette manière, Protagoras « a sauvé le statut du *sophos* en faisant une distinction aussi inattendue qu'intéressante entre le Vrai et le Juste d'un côté, et l'Utile, le *sympheron* et l'*agathon* de l'autre côté. Tout est vrai et juste de ce qui se montre à n'importe quel observateur comme tel. Mais ce qui se montre à moi comme utile n'est pas toujours utile. Ce n'est que le *sophos* qui connaît ce qui est utile pour moi et pour les autres. (…) Enfin, il y a l'*agathon*, et seulement avec l'*agathon*, Protagoras sort du monde et de la *doxa* et entre dans celui de l'*aletheia* dans le sens de Parménide. C'est une préfiguration de la position unique qu'occupe l'*agathon* dans la philosophie d'Euclide et davantage encore dans celle de Platon. »[13]

Prodicos d'Iulis, dans l'île de Ceos (~470–après 399), a développé la thèse de Protagoras sur les dieux en affirmant que ceux-ci n'existent pas, étant seulement des noms accordés par les hommes aux choses utiles. Par exemple, le pain a été nommé Déméter, le vin – Dionysos, l'eau – Poséidon, le feu – Héphaïstos, etc. En outre, il insiste sur la possibilité pour l'homme de choisir librement son destin. Pour illustrer cette idée, il imagine un récit où Héraclès, dans l'adolescence, a été tenté par le Vice, déguisé en une femme opulente qui venait vers lui en courant. Mais le héros, en écoutant ses mots, ne

[13] Olof Gigon, « Rationalité et transrationalité chez les sophistes », in Jean-François Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*, P.U.F., 2006, pp. 236-237.

s'est pas hâté de la suivre ; il a eu la patience d'attendre la Vertu, qui était restée en arrière et, après son discours, il a choisi d'aller dans la vie seulement sur la voie dure mais digne de celle-ci. Ainsi, Prodicos souligne que l'homme est un être qui peut se déterminer lui-même, et que son degré d'humanité dépend de la valeur qu'il se donne. En outre, l'homme vraiment libre sera seulement celui qui a compris qu'il doit agir de telle manière que son humanité soit augmentée et non diminuée.

- **Socrate**

Socrate (469–399) est le premier qui cherche à nous offrir une justification pour l'abandon de l'étude de la « nature » des choses. Il nous avoue qu'il a été dérouté par la diversité des opinions de ses prédécesseurs, qui voulaient démontrer, en usant chacun d'arguments très convaincants, l'existence d'un certain Principe et qui, en même temps, se combattaient réciproquement avec des arguments aussi forts. Ce fait l'a conduit à conclure que l'homme ne peut trouver la vérité des choses divines, mais que le seul domaine qui lui soit accessible est l'existence humaine.

Néanmoins, on doit accepter qu'il y a un Principe et, en tenant compte de l'ordre existant dans l'univers, que ce Principe ne peut pas être que l'esprit, c'est-à-dire une raison universelle qui ordonne les choses comme c'est mieux pour chacune séparément et pour toutes ensemble. C'est pour cela que Socrate le nomme le Bien ou le Divin, sans insister sur celui-ci parce qu'il est seulement le cadre ontologique général bien qu'on ne puisse pas faire abstraction de lui en abordant le problème de l'homme. Car celui-ci fait partie de cet univers, étant, de plus, sa vraie finalité, du moment que tous ses aspects, de la succession des saisons et jusqu'à l'existence des êtres vivants, sont orientés vers le bien de l'espèce humaine.

Bien qu'il ait un corps matériel, pareillement à toutes les choses, l'homme se distingue par son âme, qui est éternelle et apparentée au divin. Voilà pourquoi c'est l'âme qui confère son identité à l'homme, qui trouve en elle le fondement de toutes ses actions, parce qu'elle contient toutes les valeurs. Mais les hommes ne sont pas conscients qu'ils possèdent le bien, la justice, etc., et, par conséquent, ils agissent par égoïsme, caprice, passions, etc. Donc, le mal est fait par ignorance, et pour l'écarter, l'homme doit procéder à une profonde connaissance de soi.

Celle-ci n'est pas une simple introspection, mais elle implique la célèbre maïeutique (l'art de l'accouchement, allusion à la profession de la mère de Socrate), qui présuppose que quelqu'un, habile à poser

des questions et à évaluer les réponses, peut aider un autre à « enfanter » les vérités dont il était enceint mais qu'il ne pouvait exprimer par ses propres forces. La maïeutique n'est pas l'art d'apprendre mais de découvrir par le dialogue des connaissances qu'on possède sans être conscient de celles-ci. Un aspect essentiel mais préliminaire de la maïeutique était de mettre en lumière tous les préjugés et les fausses opinions appris par l'éducation traditionnelle et de démontrer leur inconsistance, pour donner une vraie orientation au processus de la connaissance.

En essayant de trouver la vérité, le bien, le beau, la justice, etc., Socrate a fait, en réalité, un travail de définition des concepts, et sa technique a été celle du raisonnement inductif, qui part de la pluralité des choses individuelles pour trouver ce qu'elles ont toutes en commun. Mais jamais Socrate n'est content du résultat final, ainsi, tous les dialogues « socratiques » de Platon, son disciple, expriment presque invariablement le conseil de persévérer dans la recherche, en suggérant ainsi que la réelle acquisition cognitive et le véritable accomplissement humain consistent dans cette recherche même. D'ailleurs, avant sa mort, Socrate a exprimé l'espoir d'arriver tout de suite dans les Îles des Bienheureux, pour exercer sur ceux-ci son investigation.

La maïeutique de Socrate est un art oral par excellence, et c'est pourquoi il n'a rien écrit. Vis-à-vis du texte écrit il a eu de la réticence et même de l' aversion, parce qu'il le considérait comme quelque chose de mort, sans possibilité d'évolution, à la manière du mot articulé. À l'aide de celui-ci, Socrate voulait élever la conscience morale de ses concitoyens pour changer leur comportement en conformité avec des valeurs positives. Sa place préférée était l'*agora*, où il parlait avec n'importe qui, de simples citoyens et des jeunes, jusqu'aux gens importants de la cité, qui passaient pour connaisseurs dans leurs domaines. Mais la conclusion de Socrate a été que ces derniers ne savent rien et, en outre, qu'ils ne sont pas même conscients de leur ignorance, alors que Socrate, qui sait qu'il ne sait rien, est le seul sage de tous, ainsi que l'a dit l'oracle de Delphes.

En réalité, par la critique des gouvernants de la cité, Socrate mettait en évidence les aspects négatifs de la société athénienne, la corruption et l'hypocrisie qui régnaient notamment au niveau des élites mais aussi dans une grande partie de la population. Mais parce que le *demos* était en lutte avec l'aristocratie, Socrate a pu passer pour un adepte de celle-ci, bien qu'il critiquât la démocratie pour la renforcer, et qu'il eût démontré son courage militaire dans la guerre et son courage civique pendant le régime des trente tyrans. Ainsi, à cause de sa position intransigeante, un courant d'hostilité s'est formé contre

lui, qui a culminé en 399 avec le procès à la suite duquel il a été condamné à mort. Les accusations ont été : la corruption des jeunes, le manque de croyance dans les dieux et l'introduction de nouveaux dieux dans la cité.

La corruption des jeunes visait le fait que Socrate, par sa maïeutique, provoquait une grande confusion dans la pensée de ses interlocuteurs, qui, stupéfiés et paralysés, ne pouvaient plus soutenir leurs vieilles convictions. C'est pour cela que Socrate était comparé à un poisson torpille qui immobilisait sa victime. Le but de Socrate était, vraiment, de troubler les consciences de ses concitoyens mais seulement pour qu'ils comprennent leur ignorance et leur inauthenticité et pour les déterminer à commencer la vraie connaissance, à savoir la connaissance de soi. Sans comprendre la finalité positive de la démarche socratique, la plupart de ses contemporains ont perçu seulement son aspect préliminaire, négatif, et pour cette raison ils ont assimilé Socrate, ainsi comme en témoigne la comédie d'Aristophane, *Les nuées*, aux sophistes épigones qui ont vraiment contribué à la relativisation des valeurs et à la dégradation morale des jeunes.

En ce qui concerne l'accusation d'athéisme et celle d'introduction de nouveaux dieux dans la cité, bien qu'elles fussent en contradiction l'une avec l'autre, elles visaient le célèbre *daimon* de Socrate, dont il parlait partout comme d'une voix intérieure qui l'arrêtait toujours au moment où il était prêt à faire quelque chose avec des conséquences négatives, sans le conseiller jamais d'agir effectivement. Mais ce *daimon* n'est autre chose que la voix de la conscience qui nous demande de réfléchir profondément avant de commencer une action, et sa popularisation parmi ses concitoyens était une manière de leur donner une nouvelle impulsion vers la responsabilité, en soulignant la nécessité de passer tous les actes par le filtre éthique d'une moralité supérieure.

« La démarche socratique consiste donc en une triple attitude : refuser une conception du savoir comme certitude transmissible, faire prendre conscience à ceux qui croient savoir qu'ils sont dans l'erreur, montrer les dangers qui en découlent. Cette attitude est promise à une fortune considérable. Tout d'abord parce qu'elle pose la philosophie en situation de critique, elle en fait l'inquiéteur par excellence, celui qui empêche la pensée de reposer dans la tranquillité de ses fausses certitudes. Ensuite parce qu'elle présente le geste philosophique initial comme une interrogation qui met en cause ce qui était jusque-là fermement établi, elle met en question le règne de la « *doxa* », l'opinion. L'attitude de Socrate est en rupture avec ses prédécesseurs sur deux points essentiels. Il rompt avec ceux qui pensent pouvoir

affirmer des vérités, il rejette l'attitude symétrique qui consiste à substituer l'efficacité à la vérité. Entre ces deux voies, il affirme *la valeur de l'interrogation, du questionnement*. »[14]

[14] Pierre Auregan, Guy Palayret, *L'héritage de la pensée grecque et latine*, Éditions Marketing S.A, 1997, pp. 45-46.

BIBLIOGRAPHIE

1. Baudart, Anne, *Socrate et le socratisme*, Paris, A. Colin, 1999.
2. Bourriot, Félix, *Kalos kagathos, kalokagathia : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne*, Hildesheim, New York, G. Olms Verlag, 1995.
3. Boutroux, Émile, *Leçons sur Socrate*, Paris, Éditions universitaires, 1989.
4. Brun, Jean, *Socrate*, Paris, P.U.F., 1995.
5. Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
6. Cassin, Barbara (éd.), *Position de la sophistique*, Paris, Vrin, 2000.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
8. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
9. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
10. Dorion, Louis-André, *Socrate*, Paris, P.U.F., 2004.
11. Gourinat, Jean-Baptiste (éd.), *Socrate et les socratiques : études*, Paris, Vrin, 2001.
12. Guez de Balzac, Jean-Louis, *Socrate chrétien*, Paris, Honoré de Champion, 2008.
13. Guthrie, William Keith Chambers, *Les sophistes*, Paris, Payot, 1988.
14. Hadot, Pierre, *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 1998.
15. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
16. Hadot, Pierre, I. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, LGF, Le livre de poche, 2004.
17. Kerferd, George Br., *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999.
18. Mattéi, Jean-François (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*, P.U.F., « Quadrige », 2006.
19. *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997.
20. Revel, J., *Histoire de la philosophie occidentale - De Thalès à Kant*, Pocket, 2003.
21. Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Les Sophistes*, Paris, P.U.F., 2002.
22. Stella, Massimo, *L'illusion philosophique : la mort de Socrate sur la scène des Dialogues platoniciens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.
23. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, București, Albatros, 1984.

D. LES GRANDS SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE

a. PLATON : LE SYSTÈME DES IDÉES

Platon (427–347), né à Athènes, fut l'élève de Socrate, duquel il a appris la manière de pratiquer la philosophie : ouverte, par des questions et des réponses, mais aussi l'éternel mécontentement, la prudence d'accepter certaines hypothèses, qu'il soumet à un dur examen de contre-arguments. En même temps, Platon a réussi une synthèse de toute la pensée grecque antérieure, ainsi on a pu parler avec la même justification d'un Platon héraclitien, parménidien ou pythagoricien. Mais Platon a intégré tous les éléments empruntés dans une construction nouvelle et remarquable, étant le premier créateur d'un système philosophique dans le champ de la pensée grecque. Bien qu'il ait commencé comme poète, après la rencontre de Socrate, il a renoncé à la poésie en devenant son disciple. Après la mort de Socrate, il a voyagé à l'extérieur d'Athènes, entrant en contact avec d'autres écoles philosophique. Plus tard, étant âgé, Platon a fait deux voyages à Syracuse, en Sicile, essayant de convaincre Denys le Jeune, le tyran de la cité, de mettre en pratique son projet politique idéal. Il n'a pas réussi et il est revenu à Athènes pour se dédier exclusivement à ses ouvrages philosophiques et à l'enseignement dans l'Académie, l'école qu'il avait fondée dans le parc qui portait le nom du héros Akadémos.

L'œuvre de Platon est un système dans un développement continu. Le style de la présentation est celui du dialogue, essayant de ressusciter l'esprit de son maître, mais la justification profonde de cette option est sa conception sur la philosophie, que Platon comprenait comme un dialogue de l'âme avec lui-même. Dans ses premiers ouvrages, en parallèle à la naissance de sa propre vision philosophique, Platon essaie de reconstruire la doctrine de Socrate, dont il nous offre les plus intéressantes informations. Ainsi, Socrate, en tant que maître, est le personnage principal de tous ces dialogues, et cette situation se perpétuera, avec quelques exceptions, dans toute l'œuvre de Platon.

Aujourd'hui, on fait la distinction entre trois étapes de la pensée de Platon, chacune marquée par des thématiques et des manières spécifiques de les aborder:

- les dialogues de jeunesse : l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, l'*Euthyphron*, l'*Hippias Majeur*, l'*Hippias Mineur*, le *Lachès*, le

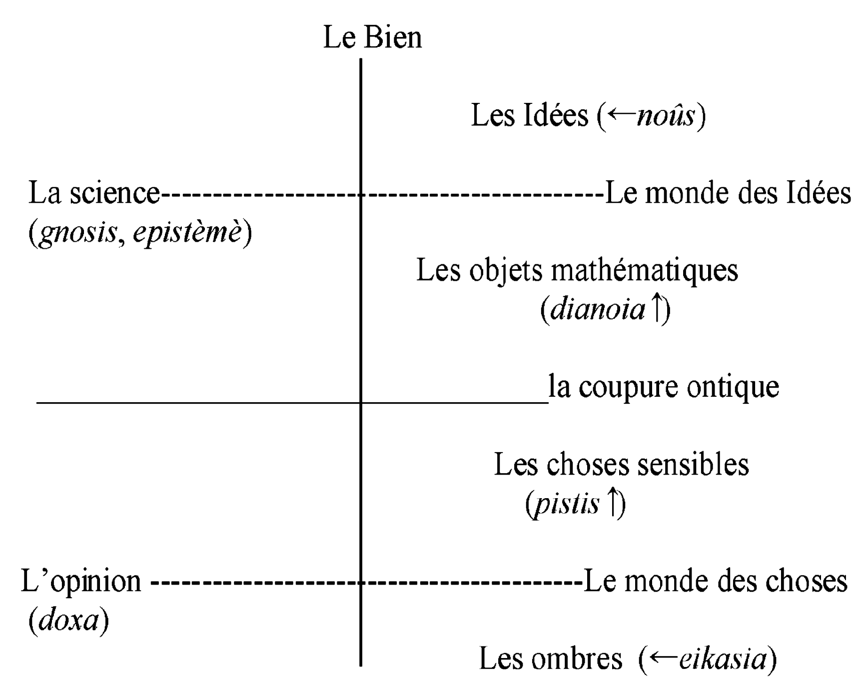
Charmide, le *Lysis*, le *Protagoras*, l'*Euthydème*, l'*Ion*, le *Ménexéne*, le *Cratyle*, le *Gorgias*, le *Menon*.

- les dialogues de maturité : le *Phédon,* le *Banquet,* le *Phèdre*, la *République,* le *Parménide*, le *Théétète*.

- les dialogues de vieillesse : le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias*, les *Lois*.

Au-delà de l'évolution permanente, il y a chez Platon une cohérence et une unité de sa conception. Il est d'accord avec Héraclite que le monde sensible est dans un devenir continu et il admet avec Parménide que nous ne pouvons pas y parler d'une existence authentique, échappée à la destruction. Mais en dépit des transformations infinies et de l'inévitable mort de chaque chose, les espèces ne disparaissent pas et le monde reste intact. Par conséquent, il doit être un fondement permanent, une existence incorruptible qui puisse soutenir le devenir sans que celui-ci mette en danger l'intégrité du monde. On a déjà vu les efforts des philosophes présocratiques pour identifier ce fondement absolu du monde. Et si Parménide a accordé le rôle de Principe à l'être, Platon a imaginé, d'après le modèle de l'être parménidien, une réalité absolue, qu'il nomme Idée ou Forme (*eidos* ou *ideea* - configuration, forme, modèle) mais qui se présente dans une grande diversité qualitative, comme reflet de la pluralité d'espèces de toutes choses.

Dans la *République* VI, Platon fait une synthèse de sa vision sur le rapport entre la réalité métaphysique (les Idées), et la réalité sensible. Là, il nous demande de nous imaginer une ligne droite partagée en deux morceaux et puis chacun d'entre eux, coupé de la même manière. Le premier segment représente le monde des choses, avec ses deux sous-divisions : les choses proprement dites et leurs reflets sur les diverses surfaces, y compris les ombres. Le deuxième segment exprime « le monde » des Idées, formé par les objets mathématiques et les Idées proprement dites. Au sommet des Idées Platon va placer plus tard l'Idée du Bien.



Entre le monde des Idées et le monde des choses il y a un hiatus, du moment que le premier exprime l'existence authentique, immuable, tandis que le deuxième est une simple copie de celui-là. En fait, les choses de notre monde sont une copie de deuxième degré, parce qu'elles copient les Idées par l'entremise des objets mathématiques. Donc, les Idées sont l'existence absolue, dont les objets mathématiques sont la première copie, à son tour copiée par les choses du monde. Les reflets des choses et les ombres, qui sont les copies des choses, ont le dernier degré de l'existence. Le degré de l'existence de chaque réalité nous indique aussi la qualité de notre connaissance par rapport à elle. Par exemple, nous ne pouvons avoir la vraie science (*epistèmè*) que par rapport aux Idées, parce qu'elles seules sont immuables, nous permettant de les exprimer en concepts stables, alors que, sur les choses sensibles, qui sont dans un mouvement continu, nous ne pouvons avoir qu'une opinion (*doxa*).

De même, les instruments cognitifs, à l'aide desquels nous pouvons atteindre chacune de ces réalités, sont distincts en fonction de leur objet. Ainsi, aux Idées ne peut arriver que le *noûs*, donc l'intelligence, la capacité supérieure de connaître, tandis que pour les objets mathématiques, la raison discursive (*dianoia*) suffit. En ce qui concerne l'opinion, elle se manifeste comme croyance (*pistis*) quand il s'agit des choses sensibles, mais elle est dégradée au niveau de l'illusion (*eikasia*) au moment où elle se concentre sur leurs reflets ou leurs ombres.

Chaque chose doit son existence à son Idée. Un homme existe seulement parce qu'il participe à l'Idée de l'Homme, un arbre est grand parce qu'il participe à l'Idée de la Grandeur, etc. C'est-à-dire que l'Idée est la raison d'être de la chose, en vertu de quoi celle-ci prend existence par une relation que Platon nomme participation (*metexis*). Platon n'accepte pas que l'Idée soit une simple pensée, une notion que nous concevons à la suite de l'expérience avec les choses, qui exprime ce que les choses ont en commun et qui est le signe pour l'espèce. Son argument est que l'expérience nous trompe.

Donc, parce que les sens nous offrent des informations contradictoires, pour savoir comment les choses sont en réalité on doit les comparer à un étalon absolu. Par exemple, pour affirmer que deux choses sont égales, on doit faire appel à l'Égalité en soi (l'Idée de l'Égalité) qui, d'ailleurs, nous est innée et même si nous n'avons d'elle qu'une vague intuition, elle s'impose à nous d'une manière objective, en nous guidant vers l'expérience sensible. Pareillement, pour affirmer qu'une chose est belle, on doit la comparer avec le Beau en soi. Dans le *Banquet*, Platon nous dit que celui-ci est un beau éternel, qu'il n'est pas engendré et qu'il ne se détruit pas ; qu'il n'augmente ni ne diminue ; qu'il n'est pas une fois beau et une autre fois laid, pour les uns beau et pour les autres laid ; qu'il n'a pas de formes corporelles, ni une existence abstraite ; qu'il ne réside en rien d'autre mais seulement en lui-même. De son existence absolue se partagent toutes les choses belles, dont l'apparition et la disparition n'affectent pas du tout sa perfection immuable.

Selon ce modèle, on doit comprendre toutes les autres Idées, qui pour Platon ont une existence réelle, bien que non sensible mais seulement intelligible, parce qu'elles ne peuvent être atteintes que par la voie de la pensée. N'étant pas du tout de simples pensées, les Idées sont, en fait, les structures fondamentales de la réalité, des divers modes de l'existence, ou des manières d'être : la manière d'être homme, la manière d'être beau, la manière d'être courageux, etc., qui rendent possible l'existence des hommes, des choses belles, des faits courageux, etc. La totalité de ces Idées, comprise non comme simple somme mais comme un système où les Idées entrent dans un réseau complexe de relations, forme l'Être, à savoir ce qui existe d'une manière absolue, le principe de l'existence du monde.

Jusqu'au *Parménide*, Platon a abordé sa théorie des Idées seulement du point de vue fonctionnel, mettant en évidence ses qualités explicatives vis-à-vis du monde des choses, ce qui représentait aussi une stratégie pour justifier les Idées. Au moment du *Parménide*, Platon croit avoir déjà démontré fermement l'existence des Formes, de sorte qu'une analyse plus profonde de leur essence ne

serait plus capable de les mettre en danger. Le dialogue montre donc un radical changement d'attitude : le passage de la justification de l'existence des Idées à la tentative de révéler leur nature. En ce sens, est significatif le fait que celui qui conduit la discussion n'est plus Socrate mais Parménide, dont la méthode consiste à poser successivement des hypothèses positives et négatives sur les Idées et sur leurs manières d'être pour voir les conséquences logiques. Dans le dialogue, Parménide choisit comme modèle de la recherche l'Un absolu, qui lui paraît exemplaire pour toutes les Formes. Sur cet Un, il se demande s'il existe ou s'il n'existe pas et ce qui en résulte pour l'Un et pour les autres de l'existence et de la non existence de l'Un.

Après l'investigation exhaustive sur la nature de l'Un et sur ses rapports avec la pluralité (qui fait référence inévitablement aux choses du monde), la conclusion est profondément incommode et tend à nous déconcerter totalement : « que l'Un soit ou ne soit pas, lui et les Autres, à ce qu'il semble, et dans leur rapport à eux-mêmes et dans leur rapport mutuel, à tous points de vue possibles, sont tout et ne sont rien, paraissent tout et ne paraissent rien. » [15]

Mais la démarche intensément négative de *Parménide* n'a pas comme but le blocage de la raison et la ruine de la connaissance. L'intention de Platon est de provoquer un choc intellectuel destiné : à attirer l'attention que là c'est un autre niveau de réalité, où les vieilles modalités de connaissance, qui faisaient appel, d'une façon ou d'une autre, à l'intuition sensible, ne sont plus efficaces ; à offrir une vague image de ce qu'est l'Idée, par la stricte délimitation de ce qu'elle n'est pas ; à nous déterminer à abandonner le chemin de la connaissance saturée de clichés. Et si, dans la première partie du dialogue, le mot d'ordre était qu'il est nécessaire de maintenir les Idées *en dépit* de la multitude de leurs contradictions, la deuxième partie nous suggère qu'elles devaient être maintenues *justement à cause* de ces contradictions. Les conclusions du dialogue sont que les Idées n'ont aucune ressemblance avec les choses et que les rapports entre ces deux types de réalité ne peuvent pas être compris selon le modèle des rapports entre les choses.

Après le *Parménide*, Platon va éviter les réponses sur la nature des Idées et va chercher à trouver notamment leur modalité de fonctionnement dans le système et leurs rapports mutuels. Pour cela il a opéré des sélections dans la foule des Idées, en choisissant celles qui lui paraissaient former l'ossature de tout le système. Le critère de la sélection a été le niveau de la plus grande représentativité, donné par la capacité de soumettre la plupart des Formes. Ainsi, dans le

[15] Platon, *Parménide*, 166c, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 115.

Sophiste, Platon se place immédiatement sous le point de convergence de toutes les Idées et il cherche à trouver, à l'aide du raisonnement logique, les déterminations fondamentales du Principe (l'Être).

La première c'est l'Idée de l'Être, et l'analyse de ses rapports avec l'Idée du Bien démontre leur identité, en dépit de quelques différences de sens inévitables. Le Bien et l'Être font aussi la même chose. En outre, Platon proclame la Vie comme trait essentiel de l'Être et, à l'aide de la Vie, qui a le mouvement comme essence, on arrive à la deuxième détermination : l'Idée de Mouvement, qui est distincte du mouvement de l'Être et du mouvement des Idées. Donc, les Idées sont en mouvement, mais leur mouvement est de nature logique, totalement différent du mouvement des choses. Le pendant nécessaire de l'Idée du Mouvement est l'Idée du Repos, qui est la troisième détermination du Principe. Cette Idée est le fondement de toute distinction, de toute individuation, de toute connaissance, de tous les rapports et de toutes les hiérarchies, sans lesquels ne peuvent exister aucun ordre ni aucun sens, mais seulement le chaos.

Toutes ces Idées sont des genres premiers, auxquels se soumet le reste des Formes. Elles aussi se soumettent réciproquement l'une à l'autre, de sorte que, s'appuyant sur l'Idée du Mouvement, Platon peut établir beaucoup de rapports et de combinaisons entre elles. Mais il n'existe, au premier abord, que deux grandes possibilités de rapports : envers soi-même et envers tout le reste. En appliquant ces types de rapports à tous les genres premiers, Platon obtient les deux autres constantes universelles de l'Être : l'Idée du Même et l'Idée de l'Autre.

Ainsi, les déterminations premières de l'Être (du Principe) sont : l'Idée de l'Être, l'Idée du Mouvement, l'Idée du Repos, l'Idée de l'Autre et l'Idée du Même. Elles sont les structures ontiques essentielles qui font le squelette de la réalité, les points cardinaux de notre rapport avec l'Être, les instruments d'assimilation cognitive de l'Être et les moyens de convertir l'intelligible en formes d'expressions adéquates : situées au niveau de la pensée rationnelle. En conclusion, dans le *Sophiste*, les Idées, en tant que premiers genres, jouent le rôle de catégories de l'Être, et l'ensemble évoqué plus haut représente la première table des catégories bien élaborées dans l'histoire de la philosophie grecque. Platon s'arrête à cinq catégories parce qu'il veut résoudre un problème pratique pressant : la justification du non-être afin de définir le sophiste comme le professionnel du faux. Cette justification est obtenue par introduction, parmi les premiers genres de l'Être, de l'Autre, qui représente le non-être relatif, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas l'Être absolu.

Le *Philèbe,* c'est l'occasion pour Platon de compléter la table des catégories, essayant de répondre à un autre problème avec des

implications pratiques : quel est le suprême bien de l'homme ? Le plaisir ou la raison ? Le philosophe avance l'idée que la supériorité de l'un ou de l'autre se trouve en faisant l'analyse des premiers genres auxquels ils se soumettent et en mettant en évidence la supériorité de l'un ou de l'autre de ces genres. C'est la première fois que Platon pose explicitement le problème de la différence de valeur entre les Idées, comme expression de la hiérarchie axiologique entre les niveaux de la réalité qu'elles expriment d'une manière parfaite. Jusqu'à maintenant, l'idée de leur hiérarchie se fondait sur le degré de généralité, en vertu de quoi elles pouvaient être groupées en classes, espèces, genres et genres premiers.

Jusqu'au *Parménide*, les Formes, en tant que modes parfaits d'être, ont exprimé des valeurs positives par excellence. Le *Parménide* a été la première tentative, timide, de suggérer l'existence des Idées avec un contenu négatif. Le *Sophiste* a donné la première démonstration de la nécessitée d'accepter une Idée (forme parfaite) qui ait un contenu négatif : le manque, le non-être. Enfin, le *Philèbe* marque la reconnaissance explicite de la différence de valeur entre toutes les Formes. La cause du changement d'attitude chez Platon a été le besoin de l'explication rationnelle du monde des choses. La table des catégories dans le *Philèbe* est formée par la Limite, l'Illimité, le Mélange et la Cause du mélange. Elle ne s'oppose pas à celle du *Sophiste* mais elle lui est complémentaire, étant une projection de lumière sur les structures de l'Être du point de vue de la question concrète que Platon voulait résoudre, et exprime, comme celle du *Sophiste* aussi, la structure de l'Être révélée par un de ses côtés infinis.

La philosophie platonicienne a voulu être une reconstruction totale du monde, en lui révélant ses derniers fondements. Elle a cherché à trouver l'ordre parfait de tous les niveaux de la réalité, à partir des zones métaphysiques jusqu'aux différentes sphères du cosmos, en mettant l'accent sur l'existence humaine. Mais, au moment où Platon, dans le dialogue *Timée*, veut formuler le scénario de la naissance effective du cosmos à partir de son fondement métaphysique, il se rend compte que les Idées sont insuffisantes, parce qu'elles peuvent expliquer les choses seulement du point de vue formel, tandis que leur matière reste sans aucune justification. Le besoin d'explication cohérente de la naissance des choses le détermine à accepter la matière comme réceptacle universel (*chôra*), en la subordonnant aux Idées et sans lui accorder une place sur le plan métaphysique mais, pratiquement, en la reconnaissant comme indispensable et comme fondement des choses, à côté des Idées. C'est

le dernier mot de Platon vis-à-vis des Idées et, avec cela, la philosophie platonicienne dépasse ses propres fondements.

BIBLIOGRAPHIE

1. Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
2. Platon, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, Flammarion, 1992.
3. Platon, *Gorgias, Ménon*, Paris, Gallimard, 1999.
4. Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 1989.
5. Platon, *La République, du régime politique*, Paris, Gallimard, 1994.
6. Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 2007.
7. Platon, *Parménide*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
8. Platon, *Parménide*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1994.
9. Platon, *Philèbe, Le Politique, Timée, Critias*, Paris, Gallimard, 1992.

*

10. Aubenque, Pierre (dir.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991.
11. Brisson, Luc, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.
12. Brisson, Luc, Francesco Fronterotta (dir.), *Lire Platon*, Paris, P.U.F., 2006.
13. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
14. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
15. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
16. Delcomminette, Sylvain, *Le Philèbe de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
17. Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
18. Dixsaut, Monique (dir.), *Études sur la République de Platon*, Paris, Vrin, 2005.
19. Dixsaut, Monique (dir.), *La fêlure du plaisir : études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, 1999.
20. Fattal, Michel (dir.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001.
21. Mattéi, Jean-François, *Platon*, Paris, P.U.F., 2007.
22. Neacşu, Adriana, *Eidos şi Genesis. Eseu asupra Formelor platoniene*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 2000.
23. Pradeau, Jean-François (coord.) *Platon : les formes intelligibles : sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, P.U.F., 2001.
24. Robin, Léon, *Platon*, Paris, P.U.F., 2002.
25. Rogue, Christophe, *Comprendre Platon*, Paris, A. Colin, 2002.
26. Roux, Sylvain, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004.
27. Ryle, Gilbert, *L'itinéraire de Platon*, Paris, Vrin, 2003.
28. Séguy-Duclot, Alain, *Le Parménide de Platon ou Le jeu des hypothèses*, Paris, Belin, 1998.
29. Tsimbidaros, Ilias (dir.), *Platon et Aristote : dialectique et métaphysique*, Bruxelles, Ousia, 2004.

30. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Albatros, 1984.

b. PLATON : LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET CELLE DE L'ÉTAT IDÉAL

En tant que Principe, les Idées sont le fondement de la réalité et rendent possible notre connaissance de celle-ci. D'ailleurs, la vraie connaissance, l'*epistèmè*, c'est justement la connaissance des Idées. En ce sens, Platon développe la célèbre théorie de l'anamnèse, qui soutient que la connaissance est une réminiscence, parce que notre âme est immortelle, en passant par de nombreuses naissances et, qu'avant d'entrer dans un corps humain, elle a contemplé les Idées. Pour accorder un fondement intuitif à cette idée, dans le dialogue *Phèdre*, Platon nous présente un mythe qui décrit le voyage de l'âme, conçue comme un attelage ailé tiré également par un cheval calme et un autre rétif, attelage dirigé par un cocher (la raison) vers les frontières de l'Être, pour le contempler. La contemplation représente pour les âmes, réalités semblables aux Idées, l'acte de se nourrir de l'Être, à cause de quoi elles connaissent la vérité, le bien, le beau, la justice, la piété, le courage, etc., donc toutes les Idées, et seule cette contemplation va déterminer leur incarnation ultérieure en tant qu'hommes, tandis que les âmes qui ne réussissent à rien voir de l'Être ne seront sur terre que des animaux.

Au moment où l'âme perd ses ailes, elle tombe des réalités intelligibles et entre dans un corps, en oubliant les Idées, sinon les hommes seraient omniscients. Le contact avec les choses, qui sont des copies imparfaites des Idées, fait naître dans l'âme un souvenir de celles-ci, qui est de plus en plus vif, si l'individu mène une vie sobre, consacrée à la connaissance. C'est pour cela que Platon dit que la science c'est la vertu. Mais parce que la vie vertueuse présuppose la séparation de plus en plus ferme de l'âme et du corps, une pareille existence, qui est l'apanage du philosophe, est comme une préparation pour la mort, le moment où, vraiment libérée, l'âme pourra arriver à nouveau à sa place naturelle, située tout près de l'Être.

Voilà que l'instrument principal de la connaissance c'est l'âme, qui, à cause de son dynamisme continu, est considérée comme le principe du mouvement, elle n'étant qu'un mouvement de nature psychique qui se meut lui-même. En fait, l'âme est une réalité complexe qui tient aussi de l'intelligible et du sensible, donc une réalité intermédiaire, en faisant la liaison entre le monde des Idées et le monde des choses. Elle est présentée dans la *République* IV avec trois parties, qui sont des fonctions distinctes de l'âme. La première partie, qui correspond au cheval rétif du *Phèdre*, c'est la partie désirante ou concupiscible (*to epithumètikon*) ; la deuxième (le cheval

calme) c'est la partie courageuse ou ardente (*to thumoides*), qui exprime les passions de l'âme qui peuvent être facilement subordonnées à la raison (*to logistikon*), la partie supérieure de l'âme, destinée à la connaissance. Mais pour faire des performances dans la connaissance, la raison doit établir une harmonie entre toutes les parties de l'âme, en soumettant à soi par conviction celles inférieures.

L'âme qui exprime une pareille harmonie est une âme sage, courageuse, tempérante et juste, parce que la justice c'est l'état où toutes les parties accomplissent sans faute leurs fonctions propres. Mais, dans l'âme séduite par les attractions de ce monde, l'harmonie ne se réalisera pas. En oubliant les vraies réalités, après la mort, l'âme entre dans un cycle de réincarnations, qui pourra être interrompu seulement à la suite d'une vie vertueuse, de philosophe. Mais la transmigration continue de l'âme sans plus revenir au monde des Idées c'est le destin de la plupart des hommes, qui ne sont pas conscients que leur âme se trouve dans leur corps (*soma*) comme dans une tombe (*sema*).

D'ailleurs, nous dit Platon, dans la *République* VII, les hommes vivent dans ce monde comme dans une caverne, pris dans les chaînes, ne pouvant ni sortir, ni bouger, ni même tourner la tête, étant ainsi convaincus que la vraie réalité est représentée par les ombres des objets portés sur les épaules par d'autres gens qui passent le long d'un mur situé derrière les prisonniers, ombres qui se projettent sur une paroi placée devant ceux-ci et qui peuvent être vues à la lumière d'un feu qui éclaire d'en haut la caverne et qui symbolise le soleil sensible. La seule possibilité pour ces hommes de connaître est de deviner la succession des ombres sur la paroi, et celui qui obtient les meilleurs résultats dans cette activité passe pour le plus sage parmi eux. Mais cette connaissance est fausse et, pour connaître le vrai monde, on doit sortir de la caverne.

Mais celui qui réussit à rompre les chaînes et à monter dans le monde réel (celui des Idées), ne pourra regarder, au début, que les ombres et les reflets des choses intelligibles, dont on peut dire qu'ils sont les objets mathématiques, atteints par la *dianoia*. Après un temps, ses yeux pourront distinguer les choses dans la lumière du jour, donc les Idées mêmes, connues par le *noûs*. Mais seulement à la suite des exercices de regard faits à la lumière des étoiles et de la lune, il deviendra capable de se tourner vers le soleil intelligible, dont la vision lui donnera le plus grand bonheur. Ce chemin est donc une allégorie de l'effort de la connaissance continue et par degrés, réalisée par le philosophe à l'aide de la méthode dialectique. Le monde extérieur à la caverne est une expression du monde des Idées, et le soleil intelligible symbolise le Bien, qui, ainsi que le soleil sensible

engendre et fait tout grandir dans le monde des choses, offre de l'existence et de la vérité à toutes les Idées.

Retourné dans la caverne dans le but de libérer ses semblables, le philosophe sera aveuglé par l'obscurité de celle-là ; n'étant plus capable de s'orienter dans son vieux milieu, il sera considéré par les hommes enchaînés comme un ignorant et un insensé. C'est pour cela qu'ils n'accepteront pas la libération qui leur est proposée, parce qu'ils ne veulent pas sortir de leurs habitudes. Le sort du philosophe revenu dans la caverne sera donc d'être persécuté et même d'être conduit à la mort. Mais, bien qu'ils soient ignorés et considérés comme des gens inutiles par la plupart des hommes, les philosophes sont les plus capables de gouverner la cité parce qu'ils sont les seuls qui connaissent les vraies réalités, pouvant ainsi modeler toutes les choses, y compris celles qui visent l'organisation de l'État, conformément aux Idées, donc d'après les modèles idéaux du Bien, de la Justice, de la Vérité, de la Tempérance, de la Vertu, etc.

Nous voyons ainsi que Platon fait usage du mythe non seulement pour faire mieux comprendre des questions difficiles à exprimer sur la voie de la démonstration ou dont le fondement théorique n'est pas très précis, mais aussi pour convaincre les interlocuteurs de ses idées, pour les « ensorceler » en vue de les attirer sur le chemin de la vertu et de la connaissance. Donc, le récit de mythes, comme méthode de dialogue, fait partie du processus de l'éducation de l'âme, en faisant appel à la sensibilité de celle-ci.

En tout cas, Platon soutient que, d'une manière ou d'une autre, la connaissance se trouve dans nos âmes, et que de nous-mêmes dépend sa révélation. C'était la même chose aussi chez Socrate, mais il plaçait les valeurs, l'objet de la connaissance, sur le même plan de l'existence que les choses, alors que, chez Platon, les Idées sont transcendantes. Pour mettre en évidence cette différence entre la connaissance implicite et celle explicite de l'âme, Platon fait la distinction entre « posséder » et « avoir ». Par exemple, tous les hommes *possèdent* la connaissance, du moment qu'ils ont vu jadis les Idées, et ils portent dans les âmes leurs images, mais ils n'*ont* pas tous la connaissance, parce qu'ils ne sont pas conscients de celle-ci. C'est comme si on possède un vêtement mais qu'on ne le porte pas ou comme si on possède un colombier avec de nombreux pigeons mais qu'on en prend dans les mains, à un moment donné, seulement quelques-uns.

En réalité, la connaissance authentique exprime moins un contenu quelconque que notre capacité d'ascension et de contemplation des Idées, capacité qui nous est innée, qui ne sera jamais perdue mais qui doit être activée par un processus conscient,

complexe, de longue durée, commencé dès l'enfance et représenté par l'activité éducative (*paideia*). Donc, pour atteindre ou pour mettre en action la vraie connaissance, on doit parcourir les sciences comme : les mathématiques, l'astronomie, l'harmonie, qui, supérieures à l'opinion, expriment l'intelligence analytique (*dianoia*) et préparent l'âme pour une science supérieure à toutes: la dialectique. La différence est que, pendant que les sciences usuelles partent dans leurs recherches de postulats qu'elles ne peuvent pas démontrer, la dialectique peut justifier ces postulats mêmes, en partant des principes évidents par eux-mêmes, anhypothétiques, qui sont les Idées. À l'aide de la dialectique, nous arrivons à la vérité, qui est la vision de l'Être (le système des Idées), l'état de contemplation où l'Ëtre se dévoile entièrement à l'âme et où celle-ci est entièrement absorbée par l'Être.

L'Idée suprême dans le système de l'Être c'est le Bien, comparé au soleil. Il est donc le but ultime de toute la connaissance. Le Bien c'est l'Idée suprême parce qu'il est la perfection et exprime le mode d'être de l'Idée. C'est parce que toute Idée est un mode parfait d'être, la perfection de chaque espèce de la réalité. De cette manière, le Bien unifie toutes les Idées, qui n'existent pas séparément les unes des autres mais qui forment un « monde », c'est-à-dire un système, ce qui fait que le Principe n'est pas quelque chose de multiple mais seulement un, les Idées étant ses nombreuses déterminations. Au moment où on connaît le Bien, on connaît l'Être entier, la raison d'être pour toutes les choses, ce qui équivaut à l'acquisition de la vraie science.

En même temps, la connaissance du Bien implique la possession de celui-ci, ce qui nous rend nous-mêmes bons et doués de toutes les vertus morales. Par conséquent, c'est seulement sur le fondement de la connaissance du Bien que l'action de l'homme sera efficace et que sa vie deviendra vraiment bonne (également en sens moral et en sens d'excellence) et donc heureuse. Mais une vie morale, vertueuse, implique la tempérance et la mesure, des traits qui sont aussi des critères pour la beauté des choses, et de cette manière Platon charge le Bien d'une vraie dimension esthétique. En saisissant la synthèse du bien, de la vérité et de la beauté illustrée par l'Idée du Bien, le cœur du système des Idées, Sylvain Delcomminette propose pour la philosophie de Platon le nom d'« *agathologie* », au sens de philosophie originaire, qui regroupe en soi les trois grands champs de la philosophie: la théorie de la connaissance, la morale et l'esthétique, avant leur séparation historique – et qui de cette perspective nous révèlent leur unité essentielle. En même temps, il souligne que le problème du bien n'est pas une simple question théorique, mais qu'il présente des implications profondes dans tous les aspects de la vie

humaine, ce qui fait de l'agathologie de Platon l'expression de l'origine vivante de toute la philosophie.[16]

Voilà que la théorie métaphysique de Platon a été développée dans un but pratique précis : le changement du comportement des hommes pour atteindre le niveau idéal dans leurs relations, ce qui présuppose l'harmonisation de leur vie avec la nature des choses. En dessinant ce but, Platon imagine en détails l'État idéal, parce qu'il est convaincu que la stabilité sociale dépend des relations entre les citoyens et que le comportement des individus c'est une affaire d'État. Par conséquent, dans la *République*, Platon dit que la cité parfaite partagera ses citoyens, en tenant compte de leurs aptitudes, en deux grandes catégories : les producteurs de biens et les guerriers ou les gardiens. Les premiers auront comme tâche de produire tout ce dont a besoin une cité et ils se réjouiront sans restriction, comme propriétaires, de la richesse obtenue. Une partie de leur production sera destinée à la subsistance des gardiens qui, bien qu'ils soient considérés comme une catégorie supérieure, seront en réalité les serviteurs les plus dévoués de l'État.

Pour accomplir leur tâche, les gardiens vivront ensemble, isolés des producteurs, se préparant tout le temps du point de vue physique, militaire et intellectuel. Leur vie sera sobre, vertueuse et ils n'auront pas le droit de posséder des biens. Le même régime sera établi pour les femmes, considérées égales aux hommes à tous les points de vue. Les mariages seront tirés au sort à quelques moments de l'année, d'après des règles destinées à éviter l'inceste, et les enfants seront élevés ensemble, en tant que frères et sœurs, considérant comme leurs parents toutes les personnes plus âgées. L'éducation des guerriers commencera dès l'enfance, avec les plus nobles produits de la musique et de la poésie, vouées à purifier les âmes. Les genres musicaux qui amollissent l'esprit seront écartés, étant seulement cultivés les rythmes mobilisateurs et élévateurs. La danse sera soumise elle aussi aux mêmes rigueurs. Les poésies, les légendes, les récits qui seront écoutés par les enfants vont présenter seulement des faits dignes et héroïques ; les récits qui racontent des horreurs et des abjections attribuées sans aucune justification aux dieux par les poètes, seront totalement interdits, parce qu'ils dégradent l'âme.

Après l'assimilation des arts, les enfants vont étudier les sciences jusqu'à l'âge de trente ans. Puis, les plus doués commenceront l'étude de la philosophie, qui les dirigera vers la connaissance du Bien et des Idées, de sorte que, à cinquante ans, ils

[16] Voir : Sylvain Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill, Leiden-Boston, 2006.

seront capables de gouverner la cité. Ceux-ci sont les dirigeants authentiques, idéaux, parce que seulement ceux qui connaissent les essences des choses peuvent savoir ce que sont la vérité, la justice, la vertu, la dignité, le courage, etc., ils peuvent les reconnaître facilement dans les manifestations imparfaites des choses et ils sont capables de les imposer à la communauté. De même, les philosophes sont les gens les plus vertueux, parce que la vertu c'est la vie en conformité avec le bien. Ils sont des modèles pour tous les autres, qu'ils cherchent à convaincre que le bien de chaque individu n'est pas différent de celui des autres et de celui de toute la cité. Par conséquent, celui qui croit qu'en faisant du mal à l'autre il fait à lui-même le bien, en réalité se trompe gravement. La punition qui lui est appliquée vient à rétablir l'équilibre détruit dans son âme, qui seulement de cette façon peut retrouver la paix intérieure, s'élevant à nouveau à la véritable dignité humaine.

On voit que la cité idéale de Platon est divisée en réalité en trois sections, correspondant aux trois parties de l'âme. Ainsi, la classe des producteurs correspond à la partie désirante, les guerriers sont illustratifs de la partie ardente et les gouvernants, les philosophes, expriment la partie rationnelle. De cette manière, Platon établit une homologie entre la cité et l'âme, ce qui fait que ses considérations sur celle-ci sont valables pour la cité, et réciproquement. Par conséquent, les quatre vertus cardinales de l'âme sont présentes aussi dans la cité, la tempérance étant représentée par les producteurs, le courage par les guerriers et la sagesse par les philosophes. En ce qui concerne la justice, elle exprime la situation où toutes les classes et tous les citoyens accomplissent leur devoir avec l'entière responsabilité et conviction. Cela suppose qu'il y ait une harmonie entre toutes les divisions de la cité de sorte que chacune ne vise pas premièrement son bien et son bonheur mais le bien et le bonheur du tout, ce qui donnera à la cité la plus grande stabilité.

Pour atteindre cette performance, les gouvernants pourront faire usage de « mensonges nécessaires », donc de mythes, dont le contenu, sans être vrai, aura la force de maintenir dans l'âme des individus le sentiment de fidélité pour la cité. Un pareil mythe c'est celui des « races métalliques », qui dit que tous les citoyens sont les enfants de la terre de la cité, et que, par conséquent, ils doivent la protéger et la défendre contre tous les ennemis. En outre, le mythe doit convaincre les hommes qu'ils sont tous frères, mais que, dans leur constitution, le dieu a mélangé des métaux différents. Ainsi, dans les producteurs il a mélangé du fer et du cuir ; dans les guerriers il a mélangé de l'argent, et dans les gouvernants il a mélangé de l'or. C'est bien possible que des gens de fer et de cuir naissent des enfants d'argent ou d'or, ou

inversement, mais les enfants seront éduqués en conformité avec le métal (les aptitudes) propre pour respecter la prophétie qui dit que la cité sera détruite si les hommes ne sont pas placés dans les diverses classes en conformité avec leur constitution naturelle.

Voilà encore une fois l'usage du mythe, que Platon conçoit ici comme un instrument éducatif et comme un moyen idéologique dans les mains des gouvernants pour maintenir la stabilité et l'harmonie de la cité et, par conséquent, le bonheur de ses habitants.

Les philosophes contemporains ont critiqué les idées de Platon sur l'État parfait en montrant qu'elles sont en contradiction avec les principes de la démocratie et en harmonie avec l'esprit du totalitarisme. En particulier, Karl Popper dit que Platon est l'un des géniteurs spirituels des plus funestes régimes politiques connus par le genre humain, ce qui le charge d'une culpabilité morale, bien qu'on ne puisse lui imputer directement aucune des horreurs des totalitarismes et que Platon fût animé du désir sincère d'offrir le bonheur à ses semblables.

Il est vrai que, en soutenant l'idée de la concentration du pouvoir dans les mains des individus, soient-ils même les plus sages, et en négligeant les institutions, Platon ouvre la possibilité d'une administration tout abusive. En outre, le philosophe a désavoué expressément la démocratie, et, dans les *Lois*, il imagine une législation qui restreint durement les droits des individus, promouvant une position extrêmement autoritaire de l'État. Mais, en fait, Platon s'oppose à la tyrannie, celle qui exprime vraiment l'esprit du totalitarisme, et il fait la critique de la démocratie seulement dans la mesure où il l'identifie à l'anarchie, qui, par la croissance du chaos social, engendre la tyrannie. De sorte que, si la cité parfaite, correspondant à la santé de l'âme, est nommée par Platon aristocratie, à côté d'elle le philosophe distingue quatre formes dégénérées de l'État, qui naissent l'une de l'autre.

Ces formes, analogues à quatre maladies de l'âme, sont : la timocratie, dont les dirigeants ne sont pas tous sages et où les gens désirent les fonctions publiques et les honneurs, soient-ils sans mérite ; l'oligarchie, où les dirigeants sont les hommes riches ; la démocratie, où les lois n'ont aucune autorité et où chacun fait seulement ce que lui plaît ; la tyrannie, qui change la liberté excessive de la démocratie dans l'esclavage de tous les individus à la volonté capricieuse de l'un, et qui représente le plus grand malheur, parce que c'est la plus radicale usurpation de la liberté et de la dignité des citoyens.

BIBLIOGRAPHIE

1. Platon, *Phèdre*, suivi de *La Pharmacie de Platon*, de Jacques Derrida, Paris, Flammarion, 1989.
2. Platon, *La République, du régime politique*, Paris, Gallimard, 1994.
3. Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 2007.
4. Platon, *Philèbe, Le Politique*, *Timée*, *Critias*, Paris, Gallimard, 1992.
5. Platon, *Les Lois*, Paris, Flammarion, 2006.

*

6. Brisson, Luc, Jean-François Pradeau, *Les Lois de Platon*, Paris, P.U.F., 2007.
7. Burnyeat, Myles, *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, P.U.F., 1998.
8. Castoriadis, Cornelius, Sur *Le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999.
9. Coujou, Jean-Paul, *Philosophie politique et ontologie : remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique*, Paris, L'Harmattan, 2006.
10. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
11. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
12. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
13. Delcomminette, Sylvain, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
14. Delcomminette, Sylvain, *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 2000.
15. Desclos, Marie-Laurence, *Aux marges des dialogues de Platon : essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2003.
16. Dixsaut, Monique, *Platon : le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.
17. Edmond, Michel-Pierre, *Le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot, 2006.
18. Heidegger, Martin, *De l'essence de la vérité : approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.
19. Lacroix, Alain, *La raison : Analyse de la notion. Étude de textes : Platon, Aristote, Kant, Heidegger*, Paris, A. Colin, 2004.
20. Laks, André, *Médiation et coercition : pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2005.
21. Mouze, Létitia, *Le législateur et le poète : une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2005.
22. Neacşu, Adriana, *Eidos şi Genesis. Eseu asupra Formelor platoniene*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 2000.
23. Narcy, Michel (coord.), *Platon : l'amour du savoir*, Paris, P.U.F., 2001.
24. Popper, Karl Raimund, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

25. Pontier, Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, Vrin, 2006.
26. Rosen, Stanley, *Le Politique de Platon : tisser la cité*, Paris, Vrin, 2004.
27. Reinhardt, Karl, *Les mythes de Platon*, Gallimard, 2007.
28. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Albatros, 1984.

c. MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Aristote (384–322) représente la deuxième figure centrale de la philosophie de la Grèce antique. Né à Stagire, il entre à l'âge de dix-sept ans à l'Académie platonicienne, où il va rester vingt ans. Intimement familiarisé avec la doctrine de son maître, il s'est longtemps considéré comme platonicien, mais, après la mort de Platon, Aristote a quitté l'Académie et plus tard il va fonder à Athènes sa propre école, le Lycée, réalisant une critique de la théorie des Idées, qui, de son point de vue, n'étaient capables de justifier que la forme des choses, et qui, par leur transcendance, ne pouvaient pas être les causes des choses, ne faisant que doubler inutilement le monde sensible. En outre, Aristote a été préoccupé par les sciences, étant le fondateur de nombreuses de celles-ci. Son style philosophique est marqué lui-même par l'exposition de type académique, étant souvent mis en opposition à celui de Platon. Mais le style rigoureux dans l'exposition des problèmes exprime sa conception sur l'étroite liaison entre le but des diverses activités humaines et leurs moyens d'expression.

Par exemple, la rhétorique, qui vise la persuasion de l'auditoire, utilise des procédés et des techniques qui ne s'accordent pas au langage familier. De même, la poésie, qui a pour but de produire des émotions dans l'âme, fait usage de métaphores et d'expressions plastiques. Aristote a traité en détails tous ces problèmes dans ses ouvrages la *Rhétorique* et la *Poétique.* Quant à la science, dont la tâche est de chercher et de dire la vérité, elle doit utiliser seulement le langage apophantique (*apophainein* - montrer), le seul qui peut mettre en évidence avec rectitude la manière d'être pour toutes les choses. Par conséquent, un pareil langage doit être dépouillé de tout artifice ; il a de la rigueur et une clarté maximale en utilisant une structure simple, prédicative, qui suppose, en première instance, d'établir une liaison entre un prédicat et un sujet, à l'aide du verbe copulatif « être », et puis de former, en utilisant les propositions ainsi obtenues, et en tenant compte des règles de la pensée correcte, des raisonnements capables de nous conduire aux conclusions nécessaires, qui expriment la vérité. C'est ce qui fait de la logique le vrai préambule de toute la science, dont Aristote parle dans plusieurs ouvrages, nommés ensemble plus tard *Organon* (instrument). C'est bien naturel donc que, dans ces conditions, le mythe ne puisse avoir aucune place dans le tissu du discours philosophique aristotélicien.

En ce qui concerne la *Métaphysique*, il semble qu'elle comprend les notes d'après lesquelles Aristote préparait ses cours au Lycée, ce

qui explique les nombreuses expressions elliptiques, les répétitions, les passages inattendus d'un sujet à l'autre, l'insuffisant développement des divers thèmes, des traits qui rendent le texte extrêmement aride, créant de grandes difficultés de compréhension. En outre, les chapitres de la *Métaphysique*, écrits à différentes époques, dans un ordre inconnu, sans jamais recevoir une succession ni un titre quelconque d'Aristote, sont restés, longtemps après la mort du philosophe, isolés les uns des autres, et ils ont été regroupés dans un seul corpus seulement au Ier siècle avant notre ère par les éditeurs de son œuvre. Ce qui fait l'anecdotique de la situation, c'est que ce corpus a été publié après (*meta*) le livre de la *Physique*, et que l'éditeur, Andronicos de Rhodes, qui était le chef du Lycée, l'a nommé la *Métaphysique*, un terme qu'on ne trouve jamais chez Aristote. Mais parce que « *meta* » a aussi l'acception de « au-delà », « au-dessus de », le terme *métaphysique* (*meta ta physika*) est arrivé à désigner le domaine de la philosophie, précisément le niveau de sa plus haute spéculation.

Le problème principal qu'Aristote se propose de résoudre dans la *Métaphysique* est celui de l'objet de la philosophie, qu'il nomme le plus souvent philosophie première. Pour lui, la philosophie est une science, la plus élevée de toutes, parce qu'elle s'occupe de la connaissance des premiers causes et principes, le fondement de toutes les choses. En outre, des principes premiers, on peut faire dériver tous les postulats des sciences particulières. La supériorité de la philosophie première provient aussi du fait que c'est la seule science cultivée pour le plaisir de la connaissance, alors que toutes les autres sont pratiquées pour leur utilité.

La nécessité de philosopher est apparue seulement après que l'homme a pu satisfaire ses besoins matériels, de sorte qu'elle est l'expression de la liberté humaine. Et parce que son objet de recherche, le premier principe, donc la raison d'être pour le monde et le principe de toutes les causes, est quelque chose d'éminent, de nature divine, en dernière instance le divin même, de cela résulte que la philosophie est une science du divin et, en même temps, une science divine, que seule la divinité possède entièrement, et que l'homme détient dans la mesure de ses forces limitées. Celui qui possède une pareille science, c'est-à-dire le philosophe, est le plus sage des hommes et, en vertu de sa connaissance suprême, il est justifié à gouverner ceux-là. Les problèmes posés par le philosophe sont abstraits, inaccessibles à l'homme commun, et sa science est une connaissance de l'universel. Celui-ci n'implique pas nécessairement la science des cas particuliers, et, pour cette raison, le philosophe, qui possède la science des principes premiers, ne peut pas, et ne doit pas

connaître toutes les sciences particulières. Mais il peut orienter tous les hommes de science dans la plus juste direction de la recherche et il peut justifier pour chacun son activité spécifique.

À la suite de ses recherches, Aristote met en évidence quatre causes et principes premiers : 1. la cause matérielle, à savoir le substrat (par ex., le bronze pour une statue) ; 2. la cause formelle, la forme ou ce qui donne l'identité de la chose, (par ex., la forme de la hache ou la forme de l'homme) ; 3. la cause efficace, celle qui agit pour que la chose apparaisse (par ex., pour une statue, c'est le sculpteur ou, en général, l'art de la sculpture) ; 4. la cause finale ou le but en vue duquel est réalisée la chose (par ex., le but de la promenade est la santé). En général, la cause finale est représentée par le bien, parce que le bien est le but de toute génération et mouvement. Parce que la pluralité des causes compromet l'unité du Principe, Aristote va réduire leur nombre et va retenir seulement la matière et la forme, assimilant les autres à la cause formelle. Toutefois, la pluralité de principes se maintient, d'autant plus qu'Aristote ajoute parfois un troisième principe : la privation (*sterèsis*) ou le manque de la forme, que ressent toujours la matière, en lui donnant l'impulsion de s'unir à la forme. Mais cette pluralité est apparente, parce que matière et forme ne se distinguent l'une de l'autre que d'une manière conceptuelle, n'existant pas comme parties distinctes du Principe. Comme celui-ci doit être un, il représente l'unité indissoluble entre la matière et la forme, ce qui a attiré pour la conception aristotélicienne le nom de hylémorphisme (*hylè* - matière ; *morphè* - forme).

Par conséquent, la forme et la matière sont les fonctions du Principe, parce qu'il doit justifier les choses du point de vue également formel et matériel. Sous cette lumière, la privation de la forme, qui caractérise la matière, loin de représenter le troisième principe, ne fait que souligner l'unité inséparable entre la matière et la forme. Cette unité est mise en évidence aussi du fait qu'il n'y a jamais des formes pures et de matière pure mais seulement de la matière informée et des formes qui « embrassent » une matière quelconque. En outre, une certaine forme implique une certaine matière, autrement la forme même serait compromise. Par exemple, la forme de « l'homme » présuppose une matière spéciale composée de chair, d'os, de muscles, etc. Si elle était attachée au bois ou à la pierre, on n'obtiendrait plus un homme mais une statue. D'ailleurs, ce qui est forme à un niveau d'existence devient matière à un autre niveau, et réciproquement. Par exemple, la forme de bois, qui exprime un mode d'être pour quelques-unes des choses naturelles, constitue la matière pour la forme du lit réalisé en bois.

L'unité entre la matière et la forme est représentée par la substance, caractérisée par l'autonomie et la stabilité, la stricte détermination et l'identité à soi. Elle est définie par Aristote comme le sujet (*hypokeimenon*) ultime, c'est-à-dire le sujet dans la condition absolue, parce qu'elle ne peut se prédiquer d'aucun sujet et ne se trouve dans aucun sujet. La substance conçue de cette manière c'est la *substance première*, illustrée par les êtres individuels. Mais, parce que les choses sensibles sont toutefois relatives et chargées de précarité, elles ne peuvent pas être leur fondement. Par conséquent, Aristote accepte qu'il y ait aussi des *substances secondes*, et celles-ci, bien qu'elles ne se trouvent pas dans un sujet, peuvent être prédiquées (énoncées) d'un sujet. Il s'agit des êtres universels : les espèces et les genres, qui représentent les qualifications (les attributs définitoires) des substances premières, capables d'offrir à celles-ci une justification générique et un fondement universel. Toutefois, les espèces sont considérées par Aristote comme des substances dans une plus grande mesure que les genres, à cause de leur proximité avec les choses sensibles, les seules qui expriment la substance dans son sens originaire, comme une existence concrète, réelle, autonome, et comme fondement pour toute prédication.

En acceptant les universels comme substances, Aristote admet que, sur le plan intelligible, la substance puisse être considérée comme la même chose que l'essence (*ousia*), le contenu logique permanent d'un être, celui qui le définit, par opposition aux simples qualités occasionnelles. De sorte que la substance seconde se révèle être la forme, celle qui répond à la question : « qu'est-ce que… ? » (*ti es ti* ?) une chose quelconque ; mais, parce que la forme et la matière de chaque chose la précèdent toujours, Aristote attribue le statut de substance aussi à la matière, donc à la potentialité pure, qui s'exprime également par les quatre éléments : l'eau, l'air, le feu, la terre (en réalité, les plus simples exemples de matière informée), et par le corps. Celui-ci, comme substrat matériel de la chose, est la substance physique, naturelle. Le corps est celui qui supporte pendant toute la vie de l'individu de nombreux changements, en recevant et en perdant des attributs, mais en restant toujours le même comme substrat (*hypokeimenon*) et en assurant au sujet l'identité à soi. Parmi ces attributs (qualités ou prédicats), les plus généraux sont nommés par Aristote *catégories*.

Du point de vue logique, les catégories sont des « prédicats », donc les notions qui expriment les modalités fondamentales où un terme (prédicat) peut être attribué (prédiqué) à l'autre (sujet), mettant en évidence les fonctions de la copule « est », le signe de l'Être. En même temps, sur le plan ontologique, elles reflètent les manières

fondamentales d'être pour chaque chose. Donc, les catégories sont également les structures de l'Être, les genres de celui-ci, et les principaux sens où on peut comprendre l'être. Aristote a établi leur nombre à dix. Mais la première catégorie, qui est la substance même, est aussi le support et la synthèse de toutes. Seule la substance représente le sujet comme tel, donc elle exprime l'être par soi. Les autres, qui expriment l'être par accident, sont : la qualité (blanc, bon,), la quantité (de deux coudées), la relation (inégal, semblable), l'action (laver), la passion (être lavé), le lieu (à la maison), le temps (la semaine dernière), la position (debout, assis) et la possession (être chaussé, être armé). Dans leur ensemble, les catégories expriment l'Être, non pas ceci ou cela (cet homme, ce cheval) mais ce qu'il y a purement et simplement, l'être comme tel, l'être en soi, qu'Aristote, pour le distinguer de tous les êtres particuliers, nomme l'*Être en tant qu'être*.

L'Être en tant qu'être, parce qu'il est une synthèse des nombreuses déterminations (les catégories) n'est pas une réalité abstraite mais un être concret (bien qu'il tienne de l'intelligible), et il n'existe pas séparément des choses individuelles (bien que jamais comme partie de celles-ci). Il exprime l'individuel comme tel, comme principe d'individuation pour toute chose et, en même temps, comme principe de son existence. De sorte que l'objet de la philosophie première c'est l'Être en tant qu'être, qui est la même chose avec la substance comme unité de la matière et de la forme et comme synthèse de toutes les catégories. Donc, l'Être en tant qu'être, pur et simple, comme l'acte absolu d'être, représente, pour Aristote, le premier principe ou la cause première des choses.

D'ailleurs, l'Être en tant qu'être est l'intelligible par excellence, parce que, du point de vue logique et gnoséologique, il est la notion limite, le niveau ultime jusqu'où on peut descendre pour la compréhension du monde. L'Être en tant qu'être est le sujet ultime dont toutes les choses sont prédicats – par des entremises successives – et qui subordonne à soi tout le monde. Il est l'essence du monde, sa cause ultime, le point d'où part nécessairemet son existence. L'Être en tant qu'être institue logiquement le monde parce qu'il est son ordre et son but et parce qu'il conditionne profondément sa connaissance. La connaissance de l'Être en tant qu'être c'est aussi la connaissance du monde du moment que toute chose revient à lui pour légitimer son existence. Les choses du monde sont des êtres parce qu'elles sont des déterminations concrètes de l'Être en tant qu'être et portent plus au moins légitimement ce nom en fonction du degré où elles peuvent l'exprimer. De sorte que, dans la mesure où la philosophie première s'occupe des choses particulières, elle fait leur recherche en tant

qu'êtres, puisque chacune est un existant et pas autre chose; par conséquent, la philosophie première ne tient pas compte des accidents des choses[17] mais seulement du fait qu'elles sont. En échange, les propriétés et les déterminations essentielles de l'Être en tant qu'être, dont nous avons déjà parlé, font du droit l'objet de la première philosophie ou de la métaphysique.[18]

Toutefois, en tant que fondement métaphysique, le Principe doit être capable de suggérer une manière concrète d'institution du monde physique et d'expliquer tous les caractères définitoires de celui-ci. De sorte que, outre la matière et la forme des choses, l'Être en tant qu'être doit justifier l'ordre existant et le devenir continuel de l'univers. Donc, le principe de l'existence doit être aussi le principe du mouvement. Bien sûr, en tant que principe du mouvement, il ne doit pas se mouvoir lui-même, ce qui conduit Aristote à le nommer le « premier moteur immobile ». Pour comprendre la façon d'agir de celui-ci sur tout ce qui existe, il le compare à l'objet de l'amour, qui, sans agir lui-même mais seulement par sa simple vision, représentation ou souvenir dans l'âme de celui qui aime, force le dernier à se mouvoir vers lui. De la même façon, toutes les choses tendent vers le principe premier, comme vers leur but suprême, ce qui s'exprime par leur tendance naturelle à accomplir leur être propre. Mais comme le but suprême ne peut être que le Bien, l'Être en tant qu'être s'identifie à celui-ci. En même temps, le Principe, parce qu'il doit être éternel, est toujours en acte ; il est donc l'acte pur, l'acte par excellence, sans aucune trace de potentialité. Cela implique l'écartement de toute matérialité, donc le Principe est l'intelligible pur, accessible seulement à la pensée pure qui, en pensant son objet, devient identique à lui. L'Être en tant qu'être se dévoile ainsi comme le Bien absolu, comme la pensée qui pense soi-même pour l'éternité ou la pensée de la pensée, et comme le premier moteur immobile – désignant la meilleure existence possible, et qui ne peut pas être autre chose que le divin.

Les commentateurs ont soulevé l'objection que, par l'introduction du premier moteur immobile, Aristote fait un pas en arrière, de la métaphysique à la physique. Mais la métaphysique ne se justifie que de la perspective de la physique, du moment qu'elle doit être le fondement de celle-ci ; entre les deux niveaux d'existence, les liaisons ne peuvent pas être coupées, et l'hypothèse du premier moteur, intégrée par Aristote dans sa vision métaphysique, introduit une cohérence supplémentaire dans l'explication du monde. En même temps, on a reproché au philosophe que, par l'idée du divin, il passe

---

[17] Aristote, *Métaphysique* K (XI), 4. 1061b.
[18] Aristote, *Métaphysique*, Γ (IV), 1. 1003a.

de l'acte pur d'être à un être quelconque, soit celui-ci l'étant suprême, et que l'ontologie, donc la métaphysique qui s'occupe de l'être en tant que Principe (*to on* - être), est remplacée par la théologie. Mais, pour Aristote, la divinité n'a qu'une seule qualité essentielle, d'où viennent toutes les autres : celle d'être de manière absolue ; par conséquent, on peut l'identifier à l'être par excellence : l'Être en tant qu'être. Comme le Bien, le premier moteur ou la pensée qui pense soi-même, le divin est une détermination du Principe, qui, bien qu'il soit unique et intelligible, doit expliquer tant sa propre perfection que la façon dont il réussit à instituer les choses multiples et sensibles. En tant que déterminations, fonctions ou structures, toutes celles-ci ne partagent pas le Principe et ne mettent pas en péril son unicité et sa simplicité, parce que chacune d'elles est le Principe même, envisagé dans une certaine perspective.

Mais pas tous les commentateurs acceptent de voir dans la métaphysique d'Aristote simplement une ontologie. D'après Lambros Couloubaritsis c'est un abus de parler autant aujourd'hui de l'ontologie aristotélicienne. Et cela non parce que le terme comme tel sera utilisé seulement à partir du XVIIe siècle, mais parce qu'Aristote, assimilant une position déjà existante dans la philosophie grecque mais soulignée particulièrement par Platon dans son *Parménide*, met dans toute son œuvre l'Un sur le même plan que l'Être. Donc, nous avons aussi raison d'utiliser, pour désigner sa métaphysique, le terme d'« *hénologie* » (*hen* - un), ce qui, d'ailleurs, nous permet de dépasser la dualité de cette métaphysique, conçue, d'une part, comme la science en général, donc la science de l'Être en tant qu'être, et, d'autre part, comme la science du premier étant (Dieu), à savoir comme « théologie ». Mais dans la métaphysique d'Aristote, l'Être et l'Un, qui expriment tous les deux une pluralité de genres, s'appuient réciproquement, de sorte que l'Être donne à l'Un le contenu concret et que l'Un donne à l'Être la mesure nécessaire pour établir l'ordre du réel. D'ailleurs, cette position d'égalité entre l'Être et l'Un et, parfois, même de subordination de l'Être à l'Un, a été prolongée jusqu'au Moyen-Âge, pouvant être considérée comme une caractéristique de la philosophie européenne. Le changement a été causé par saint Thomas d'Aquin, qui a identifié l'Être au Dieu en lui subordonnant l'Un, et toute la philosophie occidentale, développée à partir de l'époque moderne, a pris cette nouvelle attitude, qui oublie une longue tradition philosophique.[19]

---

[19] Voir : Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, pp. 512-542.

BIBLIOGRAPHIE

1. Aristote, *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008.
2. Aristote, *Catégories*, *Sur l'interprétation*, Paris, Flammarion, 2007.
3. Aristote, *Problèmes*, Paris, Les Belles Lettres, 1991-1994.

*

4. Aubenque, Pierre (éd.), *Symposium Aristotelicum, Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1979.
5. Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 2005.
6. Bastit, Michel, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Sterling, Peeters, 2002.
7. Bastit, M. et J. Follon (éd.), *Logique et métaphysique dans l'Organon d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2001.
8. Berti, Enrico, *Dialectique, physique et métaphysique : Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Paris, Peeters, 2008.
9. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
10. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
11. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
12. Koninck, Thomas De, Guy Planty-Bonjour (dir.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F., 1991.
13. Luna, Concetta, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la métaphysique d'Aristote*, Leiden-Boston, Brill, 2001.
14. Narcy, Michel, Alonso Tordesillas (éd.), *La Métaphysique d'Aristote : perspectives contemporaines : première rencontre aristotélicienne*, Bruxelles, Ousia, Paris, Vrin, 2005.
15. Roux, Sylvain, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004.
16. Sommer, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther : les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, P.U.F., 2005.
17. Souchard, Bertrand, *Aristote, de la physique à la métaphysique : réceptivité et causalité*, Éditions universitaires de Dijon, 2003.
18. Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour de la logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.
19. Vlăduțescu, Gheorghe, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Cluj-Napoca, Dacia, 1983.
20. Vuillemin, Jules, *De la logique à la théologie : Cinq études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Paris, Peeters, 2008.

d. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE, ÉTHIQUE ET POLITIQUE D'ARISTOTE

En tant que chercheur de la nature et de l'homme, Aristote ne pouvait pas ignorer le problème de la connaissance. Comme chez Platon, chez lui aussi l'instrument de la connaissance est l'âme, qui est en même temps le principe de la vie et du mouvement, et qui possède les facultés nutritive, de désirer et locomotrice. En revanche, l'âme n'est plus un mouvement indépendant de toute matière, mais elle est la forme ou l'entéléchie (*entelekheia*) première du corps vivant, c'est-à-dire le principe qui permet au corps d'actualiser ses puissances spécifiques. L'âme est donc la condition de possibilité pour toutes les activités de la vie, mais son existence est conditionnée par l'existence du corps.

Parce que l'objet de la connaissance est la réalité, on doit commencer la recherche par des observations sur la substance première, qui a le plus grand degré d'existence, mais pour réaliser une connaissance authentique, il faut mettre en évidence le fondement des aspects individuels de la réalité, donc il faut nous élever aux premiers causes ou principes. Ceux-ci ne peuvent pas être perçus ou démontrés, mais ils ne sont pas innés, pouvant être révélés seulement par une méthode inductive (*epagôgè* - induction), donc par l'expérience répétée avec des choses et en faisant usage de la faculté supérieure de l'âme, qui est la faculté de penser (*dianoètikè*) ou l'intellect (*noûs*).

Donc, dans le processus de la connaissance, l'homme met en fonction son intellect, qui a deux formes : l'intellect patient, passif (discursif, abstrait), qui reçoit les choses, et l'intellect agent, actif (intuitif), qui reconstruit le tout. Au début, l'intellect passif n'a aucun contenu, étant une simple possibilité de l'âme, qui s'actualise à mesure qu'elle développe l'expérience avec les choses, expérience pendant laquelle on fait la découverte de leurs formes, qui entrent ainsi dans sa constitution. En fait, la découverte c'est la tâche de l'intellect actif, la pensée pure, libre de tout contenu, la seule qui peut dépasser l'expérience sensible, bien que tenant compte de celle-ci. De sorte que, à l'aide de l'intellect récepteur, par la représentation, se réalise une première systématisation de notre expérience, une première reconstruction mentale, mais qui n'est pas une science, parce qu'elle ne nous offre pas les principes fondateurs. Ceux-ci sont découverts par l'intellect actif, celui qui réussit, en utilisant des informations offertes par l'intellect récepteur, à les assembler dans une intuition créatrice, à l'aide de laquelle il peut pénétrer dans la sphère des premiers intelligibles. Les premiers principes sont donc saisis par la *théôria*,

c'est-à-dire par une contemplation directe, et, pendant cette contemplation, l'intellect actif s'identifie à ceux-là.

Du fait que ces premiers principes sont éternels et identifiés au divin, il en résulte que l'intellect agent est lui-même éternel donc immortel, par opposition à toutes les autres parties (fonctions, facultés) de l'âme, qui périssent au moment où l'être vivant meurt. Mais la manière de concevoir cet intellect n'est pas précise chez Aristote, ce qui a occasionné de nombreuses spéculations. En ce sens, les plus célèbres interprétations ont été élaborées par Alexandre d'Aphrodisie (IIe-IIIe siècles) et, notamment, par les penseurs médiévaux. Ainsi, entre les IXe-XIIe siècles, les philosophes arabes, en concordance avec la position d'Alexandre, identifiaient l'intellect agent à un intellect de nature divine, étant comme une pensée commune pour tous les hommes, sans avoir le siège dans l'âme et sans lui assurer l'immortalité individuelle. En revanche, Thomas d'Aquin (XIIIe siècle) voyait en lui la lumière que Dieu donne à chaque individu pour pouvoir penser et connaître, qui reste intacte après la mort et qui rend immortelle l'âme personnelle.

En tout cas, en vertu de son rapport spécial vis-à-vis de ces premières et des plus simples réalités, l'intellect actif ne peut pas se tromper sur celles-ci, au moment où il a dépassée l'état de l'ignorance, et la vérité qu'il en possède consiste seulement en leur conception mentale. Nous pourrons nommer cette vérité la vérité ontologique, parce qu'elle suppose l'acte d'atteindre ce qui réellement est, donc l'être en tant que tel, et de s'identifier à celui-ci. Elle est la vérité originaire, en acte, qui n'a pas comme opposé le faux mais seulement l'ignorance. Mais en ce qui concerne les choses composées, sensorielles, la vérité est obtenue par des étapes successives, et elle s'exprime par le degré de la correspondance entre le contenu de la pensée et l'état réel des choses. Dans ce cas, il est possible de nous tromper sur les liaisons entre les choses, en considérant ainsi la vérité comme le faux et le faux comme la vérité, et l'erreur apparaît par affirmation et négation, qui exprime la voie de l'intellect abstrait, donc de l'intellect passif.

Par exemple, nous dit Aristote, une proposition est vraie si elle unit ce qui en réalité est unifié et si elle sépare ce qui en réalité est séparé ; de même, une proposition est fausse si elle unit ce qui en réalité est séparé et si elle sépare ce qui en réalité est unifié. Ceci est le type de vérité que la philosophie européenne a emprunté aux Grecs, donc c'est la vérité comme *adaequatio*, à laquelle s'oppose le faux. Pour souligner sa différence par rapport à la vérité ontologique, on peut nommer celle-ci la vérité gnoséologique, qui est plus suggestive pour notre expérience habituelle avec les choses. Mais,

indépendamment de l'objet de la connaissance, qu'il soit simple, absolu, ou relatif, composé, et, en outre, indépendant de la manière dont elle s'exprime, la connaissance ne peut pas être atteinte d'un coup, sans aucun effort et sans aucune médiation (par simple sensation ou par simple intuition intellectuelle), mais elle suppose une médiatisation multiple, réalisée par une pluralité de concepts.

En ce qui concerne les sciences proprement dites, le Stagirite fait la classification suivante : il y a des sciences théoriques, pratiques et poïétiques (créatrices). Chacune d'elles reconstruit le réel d'une manière spécifique. Les sciences théoriques, qui étudient l'être en général et les divers étants du monde, sont : la philosophie première, la philosophie seconde (la physique) et la philosophie tierce (la mathématique). La physique, qui représente l'étude des êtres qui ont en eux-mêmes leurs principes de mouvement, est considérée comme une philosophie parce qu'elle s'occupe de l'étude de ces principes; en même temps, elle est une vraie science de la nature, parce que ce sont les êtres vivants, naturels, qui se meuvent par eux-mêmes. Ainsi, à la différence de ses prédécesseurs, qui n'admettaient pas une science de la nature, à cause du mouvement permanent des choses sensibles, Aristote veut démontrer qu'on peut trouver dans ce cas de suffisantes régularités et qu'on peut fonder une science authentique du devenir. Enfin, on doit accorder la dimension philosophique à la mathématique, parce que les choses qu'elle étudie sont immuables.

Seules les sciences théoriques respectent en totalité les conditions de la nécessité et de l'universalité demandées par la science authentique, donc elles seules représentent la science dans son concept fort. Toutes les autres possèdent un degré inférieur de rigueur et de précision. Les sciences créatrices sont toutes les formes de ce que les Grecs nommaient l'art (*technè*), donc la poésie, la tragédie, la comédie, les beaux-arts, mais aussi les occupations des artisans ; en outre, elles comprennent la rhétorique, la grammaire, la médecine. Leur caractéristique est d'exprimer les activités de production (*poïèsis*) humaines, donc celles qui s'exercent sur quelque chose d'extérieur et à la suite de quoi il résulte un produit quelconque.

Enfin, les sciences pratiques, qui ont comme particularité l'action de l'homme sur lui-même, sont l'économie (administration du foyer), la politique et l'éthique. L'éthique est celle qui établit les normes morales valables pour tous les individus, donc qui peuvent être ainsi généralisées dans toute la cité. La politique confère à ces normes une force coercitive, en faisant d'elles les lois de l'État. Ainsi, l'éthique et la politique sont étroitement liées, et Aristote dit que l'éthique est une partie de la politique. Plus précisément, parce que l'éthique est celle qui donne son but à la communauté, c'est elle qui

représente la vraie politique, c'est-à-dire une politique supérieure, à laquelle la politique habituelle doit être tout le temps subordonnée. En même temps, le comportement éthique de chaque individu doit être subordonné à la politique de la cité, qui le précède et qui lui offre le cadre objectif de son existence personnelle et collective.

Le problème fondamental de l'éthique aristotélicienne vise la nature et les moyens d'obtenir le Bien suprême, institué comme but absolu, vers lequel tendent toutes les choses. Mais il ne s'agit pas du Bien en soi, qui est transcendant et, en dernière instance, abstrait, qu'on trouvait dans la vision de Platon, mais du bien réalisable dans la vie pratique commune, donc un bien accessible à l'homme. Comme la plupart des individus appellent ce bien le bonheur, il en résulte que le but ultime de toute action éthique (la *praxis* comme telle) c'est le bonheur, considéré par Aristote comme la finalité naturelle de l'homme. Mais pour chacun d'entre nous le bonheur est une chose différente, qu'il établit en tenant compte de sa propre manière de vivre et de ses aspirations. Par exemple, les uns cherchent le bonheur dans la satisfaction des plaisirs des sens ; de même, il y en a d'autres qui trouvent leur bonheur dans la richesse ; enfin, la gloire et les honneurs de l'État sont tellement attractifs pour de nombreux citoyens qu'ils sont vraiment heureux au moment où ils ont réussi à obtenir les hommages de leurs semblables.

Mais, du point de vue d'Aristote, ce type d'accomplissement individuel est seulement un premier degré du bonheur, parce que, au-delà de ses aspects particuliers, le bonheur authentique doit être un bien parfait, suffisant à lui-même, donc n'ayant aucun besoin de quelque chose d'extérieur qui puisse augmenter sa valeur. En tant que principe et comme but ultime de toutes nos aspirations et de toutes nos actions, il se trouve au-delà de tout éloge, se situant parmi les biens parfaits qui rapprochent les hommes de la condition divine. Par conséquent, le bonheur peut être apprécié comme la suprême beauté, le bien suprême et, en même temps, le suprême plaisir, tous ceux-ci étant en même temps et dans une unité inséparable. Bref, le bonheur est une activité de l'âme en conformité avec la vertu parfaite de l'homme, activité exercée par celui-ci d'une manière constante, tout au long de sa vie.

C'est vrai que le bonheur a besoin d'un état de sûreté et de stabilité, autant que de biens extérieurs, accessoires. En d'autres termes, pour Aristote, l'homme qui n'a pas des conditions matérielles pour une vie décente, qui n'a pas une famille réussie et qui a supporté dans son existence toutes sortes de malheurs, ne peut pas être heureux. Mais une vie menée dans les cadres de la normalité c'est seulement la condition préliminaire pour obtenir le bonheur, qui implique

l'accomplissement de l'humain dans toute son essentialité. De sorte que l'homme vraiment heureux est celui qui peut faire à un niveau supérieur ce que par sa nature il est destiné à réaliser. Parce que la vertu propre de l'homme, celle qui le caractérise, est l'activité rationnelle, on peut en déduire que l'homme le plus heureux est celui qui développe pendant toute sa vie l'activité théorique suprême, la recherche des principes premiers, donc la pratique de la philosophie première. En outre, l'homme parfait rationnel, qui est aussi l'homme essentiellement heureux, est celui qui réalise (dans certaines conditions favorables) le devoir établi par la raison.

Aristote considère que le bonheur est accessible à tous, parce que sa source se trouve à l'intérieur de l'âme, du moment que le principe de la vertu est situé dans l'homme comme sa nature spécifique. Il divise les vertus en vertus éthiques (du caractère - *èthos*) et dianoétiques (intellectuelles). Les vertus éthiques ne sont pas réduites en nombre, comme chez Platon, au contraire, elles sont très nombreuses, sans avoir toujours un nom distinct, mais pouvant accompagner toutes les actions de l'homme, en général comme signe de leur tempérance et de la mesure. Ainsi, chaque vertu éthique est considérée comme le juste milieu entre deux extrêmes, l'une qui représente le vice par excès et l'autre qui exprime le vice par défaut. Par exemple, le courage est le juste milieu entre la témérité et la lâcheté, la tempérance trouve sa place entre la débauche et l'insensibilité, l'amabilité se situe entre l'agressivité et la flatterie, la justice évite, d'une part, l'accaparation de plus qu'on a le droit, et, d'autre part, la fuite de ses responsabilités, etc. En outre, la justice est présente dans toutes les vertus qui impliquent une relation de l'homme avec les autres, donc elle est par excellence une vertu sociale.

Les vertus dianoétiques visent la capacité de connaissance de l'homme, et elles ont aussi le rôle d'orienter les actions pratiques de celui-ci. Mais, à l'encontre de Platon, la connaissance de la vertu ne confère pas aux individus une infaillibilité en ce qui concerne leurs actions. Autrement dit, la connaissance du bien ne fait pas que nous soyons bons ou capables de faire toujours le bien, comme la connaissance du courage ne fait pas que nous soyons courageux. Pour pratiquer constamment le courage, la justice ou la bonté, etc., il faut que les individus fassent des exercices répétés de vertu assez longtemps, pour que leurs connaissances et leurs inclinations morales deviennent des traits de caractère, donc des dispositions acquises. Bref, pour devenir un homme vertueux, est nécessaire l'accomplissement répété des actes de vertu, qui façonne le caractère. Ainsi, Aristote sépare fermement l'éthique, en tant que science pratique, de la science théorique.

C'est pour cela que Richard Bodéüs nous avertit que, bien que les anciens fassent la distinction chez Aristote entre une « philosophie théorique » (la physique et la métaphysique) et une « philosophie pratique » (l'éthique), cette distinction ne convient pas à sa pensée, parce que l'éthique n'entre pas dans le corps de la philosophie comme telle, formée exclusivement par les sciences théoriques. « Pour Aristote, la philosophie qui s'intéresse à l'action et aux questions spécifiquement éthiques est une chose ; la philosophie qui s'intéresse à la nature et, plus généralement, cherche à comprendre ce qui est, en est une autre. Or, pour mieux dire, c'est cette autre philosophie qui est, pour lui, la philosophie proprement dite, parce que la philosophie est par nature « théorétique », c'est-à-dire « méditative » ou, comme on dit parfois, « spéculative » : elle est une quête du savoir, tout simplement. »[20]

Parce que l'objet de l'éthique c'est la vertu comme telle et non pas la théorie, l'utilité de la première ne consiste pas dans la simple connaissance de la vertu mais dans le fait de guider pour mettre celle-ci en pratique. Cette tâche d'enseigner la vertu aux jeunes revient à l'éducation, qui est une affaire de l'État. Le principe de l'acte moral c'est le choix délibéré, qui implique la responsabilité et la liberté. C'est pour cela que le philosophe place dans la sphère éthique seulement les citoyens, en excluant les esclaves, les femmes et les enfants, c'est-à-dire les catégories qui ne peuvent pas être libres et, par conséquent, ne peuvent pas être les sujets de l'action morale. Le choix délibéré a comme guide infaillible la règle rationnelle, c'est-à-dire la sagesse pratique (*phronèsis* - prudence), la seule qui aide l'homme à faire une bonne délibération (*euboulia*) ; donc, la sagesse pratique est une vertu spécifiquement humaine, qui caractérise les individus doués de capacité de délibérer correctement, et elle est placée parmi les vertus intellectuelles.

La vertu, comme le bonheur, ne peut pas être un attribut de l'homme isolé ; tous les deux impliquent le devoir et la responsabilité, donc la relation avec les autres. C'est pourquoi l'homme est un être dont l'essence est précisément la sociabilité, de sorte qu'Aristote l'appelle « *zoon politicon* » (être social). En tant qu'être social, l'homme développe son humanité en étroite liaison avec l'évolution de la société. Par exemple, pendant l'époque des cyclopes, les hommes vivaient isolés les uns des autres, ayant un comportement semblable aux animaux. En passant à l'étape d'organisation des communautés rurales, comme une conséquence des activités

---

[20] Richard Bodéüs, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002, p. 22.

économiques et des règles morales qui commençaient de plus en plus à agir parmi eux, les hommes se sont encore approchés de leur nature humaine. Mais la dimension sociale proprement dite de l'homme apparaît seulement avec la constitution de l'État, dans les conditions de l'organisation politique, qui lui met en évidence la liberté. C'est parce que par sa nature le citoyen doit s'impliquer dans l'administration de la cité, en participant aux débats et en prenant des décisions en ce qui concerne les problèmes importants pour toute la communauté.

Voilà pourquoi Aristote soutient que la société est connaturelle à l'homme, et que, en dehors de celle-là, l'individu n'est pas un homme authentique. C'est vrai qu'il y a aussi des esclaves, et que l'esclavage est considéré par Aristote comme un état naturel pour certains individus mais le philosophe a l'intuition que cette situation est un résultat des conditions sociales, au moment où il affirme que, s'il y avait des ustensiles capables d'effectuer eux-mêmes les travaux nécessaires à l'existence, les hommes n'auraient plus besoin d'esclaves. Le but naturel de l'État est d'assurer le bonheur de la collectivité et de chaque citoyen, mais les individus doivent aussi contribuer à la stabilité et à la prospérité de la cité, parce que seulement dans le cadre de celle-ci ils peuvent s'accomplir en tant qu'hommes.

En ce qui concerne le meilleur régime politique, Aristote parle de plusieurs. Ainsi, en fonction des conditions sociales, le meilleur type de gouvernement serait la royauté, l'aristocratie ou la république (*politeía*). Mais indifféremment du régime, les gouvernants ne sont plus obligés de pratiquer la philosophie pour exercer une bonne administration. Il admet que l'évolution de la société peut changer les conditions objectives, de sorte qu'à un moment donné l'État peut changer le vieux régime politique pour un autre, plus indiqué à ce moment-là. Il accepte aussi la possibilité de la dégradation des régimes meilleurs, de sorte que l'aristocratie peut échouer dans l'oligarchie et la république dans la démocratie populaire. Mais bien qu'Aristote place la démocratie parmi les régimes politiques indésirables, Pierre Aubenque nous avertit que cette attitude s'explique par la mauvaise réputation du terme « démocratie » dans certains cercles d'intellectuels, et que, en réalité, il attribue à la république de nombreux traits qu'on trouve à la démocratie grecque et même à la démocratie moderne.[21]

---

[21] Pierre Aubenque, « Aristote et la démocratie », in *** *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1993, p. 257.

BIBLIOGRAPHIE

1. Aristote, *De l'âme*, Paris, Gallimard, 2005.
2. Aristote *De la génération et la corruption*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
3. Aristote, *La physique*, Paris, Vrin, 1999.
4. Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Flammarion, 2000.
5. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le Livre de poche, 1992.
6. Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990.
7. Aristote, *Seconds analytiques*, Paris, Flammarion, 2005.

*

8. Achard, Martin, *Épistémologie et pratique de la science chez Aristote : les seconds analytiques et la définition de l'âme dans le De anima*, Paris, Klincksieck, 2005.
9. Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 2002.
10. *** *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1993.
11. Bodéüs, Richard, *Le véritable politique, ses vertus et son bonheur dans la pensée aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Peeters, 2004.
12. Bodéüs, Richard, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin, 2002.
13. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
14. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
15. Couloubaritsis, Lambros, *La Physique d'Aristote : l'avènement de la science physique*, Bruxelles, Ousia, 1997.
16. Crubellier, Michel, Pierre Pellegrin, *Aristote : le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
17. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
18. Destrée, Pierre (coord.), *Aristote : bonheur et vertu*, Paris, P.U.F., 2003.
19. Dherbey, Gilbert Romeyer (dir.), *L'excellence de la vie : sur l'éthique à Nicomaque et l'éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
20. Garnsey, Peter, *Conceptions de l'esclavage : d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
21. Métivier, Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote : une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris, Cerf, 2000.
22. Morel, Pierre-Marie, *De la matière à l'action : Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007
23. Radoilska, Lubomira, *L'actualité d'Aristote en morale*, Paris, P.U.F., 2007.
24. Rodrigo, Pierre, *Aristote : une philosophie pratique : praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006.

25. Siggen, Michel, *L'expérience chez Aristote : aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotélicienne*, Bern, P. Lang, 2005.
26. Siggen, Michel, *La méthode expérimentale selon Aristote : Reconstruction doctrinale de l'épistémologie aristotélicienne*, Paris, L'Harmattan, Presses universitaires de l'IPC, 2006.
27. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, București, Albatros, 1984.

E. PÉRIODE HELLÉNISTIQUE

LA PHILOSOPHIE COMME MOYEN DE SALUT : ÉPICURE, LE STOÏCISME ET LE SCEPTICISME

La période hellénistique de la philosophie grecque est délimitée, par convention, entre 323 avant notre ère, qui marque la mort d'Alexandre le Grand, et 31 avant notre ère, moment où l'Égypte, le dernier État de l'ex Empire Macédonien, a été conquis par les Romains. C'est l'étape où les valeurs spirituelles de la Grèce se sont répandues en Orient et dans tous les territoires occupés par les Macédoniens, et où Athènes continue d'être le plus important centre philosophique. En même temps, sont apparues d'autres villes de culture, comme Alexandrie, en Égypte, où se développe une recherche scientifique de plus en plus spécialisée, ce qui contraint la philosophie à réduire son champ à la logique (qui était aussi une théorie de la connaissance), à la physique (avec ses inévitables implications métaphysiques) et à l'éthique.

Intégrée dans l'Empire Romain, la Grèce est devenue une simple province, dont le destin était tracé à l'extérieur de ses polys, qui se trouvaient dans une profonde crise généralisée. Les changements historiques, qui ont discrédité les vieilles valeurs de la cité, ont déterminé les hommes à perdre les repères existentiels qui leur avaient donné pendant des siècles confiance dans leur condition humaine. Au moment où la communauté ne peut plus se charger du sort de la cité, chaque individu cherche à se sauver lui-même des calamités de l'époque. Dans cette situation, la philosophie place en arrière le discours ontologique ou métaphysique et, pour aider l'homme, elle adopte une expression notamment morale. Ainsi sont apparus les grands systèmes éthiques de l'époque hellénistique : l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme.

- Épicure

Épicure (341–270), né à Samos, a fondé son école : le Jardin, à Athènes, environ en 300, et sa philosophie a survécu jusqu'au IIIe siècle de notre ère. Pour Epicure, le but de la science et de la philosophie c'est le bonheur de l'homme. Mais sa grande passion était la recherche de la nature, parce qu'il croyait que sa connaissance peut libérer l'individu des superstitions et de la peur de la mort. Adepte de la théorie atomiste, Épicure considère qu'il n'y a rien dans le monde que les atomes et l'espace vide, et que rien ne naît de rien, ni même

par la volonté des dieux. Toutes les choses apparaissent par la combinaison des atomes et disparaissent par leur séparation, donc il n'y a pas de naissance ni de mort dans l'univers. Les atomes sont des entités matérielles ultimes, qui ne peuvent pas être détruites ou divisées ; ils ne possèdent aucune qualité sauf la forme, la grandeur et le poids ; la couleur, la chaleur et l'odeur des choses proviennent du mélange des atomes.

Épicure combat l'idée d'Aristote que l'espace serait limité, en soutenant que celui-ci est infini. Il n'accepte ni l'explication de Démocrite sur l'apparition du monde comme résultat de la rencontre des atomes, par hasard, parce que ceux-ci tombent à la même vitesse et dans la même direction dans le vide, sans pouvoir ainsi se rencontrer. Par conséquent, Épicure confère aux atomes de la spontanéité, en vertu de laquelle ils peuvent dévier de la ligne droite, et de cette manière se rencontrer en formant les choses. En faisant appel à la déclinaison (*parenklisis*) spontanée des atomes, Épicure peut justifier, dans un univers dominé par le strict déterminisme, la liberté de l'homme, liberté sans laquelle l'éthique, sa principale préoccupation, n'aurait pas été possible. Mais, comme la souligne Lambros Couloubaritsis, c'est ici le grand paradoxe de la philosophie d'Épicure, qui, au fond, s'inspire de la tradition socrato-platonicienne en faisant de l'éthique le but ultime de toute connaissance, mais qui fait appel pour cela à la physique de Démocrite, l'un des adversaires de Platon.[22]

Parce que l'univers est infini et que notre monde n'est qu'une partie de lui, dans la vision d'Épicure il y a une infinité de mondes, trouvés en devenir continu et dans une succession illimitée. À la suite de cette conception mécaniciste, Épicure atteint l'athéisme. Il ne nie pas les dieux, mais il croit qu'ils sont des êtres corporels, beaux, formés d'atomes, qui habitent les espaces situés entre les mondes, vivant dans une félicité parfaite et éternelle, sans s'occuper du destin des hommes, qui sont ainsi libérés de la peur de ceux-là. En vertu de son autonomie, l'homme, dont le corps et l'âme sont constitués d'atomes et de vide, peut obtenir le bonheur par ses propres forces, essayant de souffrir le moins possible et de goûter le plaisir (*hèdonè*). Cela ne veut pas dire qu'on doit obtenir le plaisir à tout prix, parce que de nombreux soi-disant plaisirs ont comme effet un grand trouble de l'âme et beaucoup de désagréments, représentant des maux qu'il faut éviter.

---

[22] Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, p. 582.

Voilà pourquoi Épicure fait la distinction entre : plaisirs naturels et nécessaires, qui nous conduisent au bonheur, parce qu'ils nous assurent la santé du corps et la pureté de l'âme (par ex. manger seulement lorsqu'on a faim, boire de l'eau seulement lorsqu'on a soif, et toujours avec modération) ; plaisirs naturels mais pas nécessaires, qui ne créent pas des ennuis (par ex. boire un peu de vin au lieu de l'eau, manger un plat sophistiqué au lieu des aliments simples) ; plaisirs non naturels et non nécessaires, qui attirent des maux et des désagréments, n'étant pas de vrais plaisirs, parce qu'ils rompent l'harmonie de la vie. Or, le plus grand bonheur c'est l'absence de la douleur, qui caractérise l'existence vécue dans une joie tranquille, dans une paix philosophique, où tous les désirs sont maîtrisés et tout ce qui il pouvait troubler l'âme est dédaigné, par exemple la vie publique, la gloire, les honneurs et les biens matériels en excès. En revanche, l'amitié est encouragée, et le mariage n'est pas condamné. Cet état de sérénité, d'équilibre parfait du corps et de l'âme, qui est l'apanage du sage pratiquant la philosophie, c'est l'ataraxie.

C'est vrai que, pour Épicure, le plaisir originaire, le fondement de tous les plaisirs, c'est le plaisir sensoriel. Mais bien qu'il soit la condition indispensable pour être heureux, ce n'est pas le plaisir corporel qui est le bien suprême ; par soi-même il ne peut pas assurer le bonheur, qui est inconcevable en dehors des plaisirs de l'âme, auxquels Épicure accorde une dignité supérieure. D'ailleurs, le plaisir authentique est possible seulement comme équilibre, comme ligne moyenne de conduite et c'est pourquoi Épicure accorde une grande importance à la modération et à l'intervention de la raison dans le choix d'un plaisir ou d'un autre. Donc, les meilleurs moyens pour discriminer le plaisir authentique et celui artificiel sont la sagesse et la vertu.

- Le stoïcisme

Le stoïcisme a été fondé par *Zénon de Cittium* (334–264), environ en 300, et son nom provient d'un portique (*stoa*) d'Athènes, où ses adeptes avaient l'habitude de se rencontrer. S'inspirant des présocratiques, de Platon, d'Aristote et empruntant à son maître, Cratès, le principe d'une vie en harmonie avec soi-même et avec la nature, Zénon fonde une doctrine qui soutient également l'idée d'un déterminisme intégral de l'univers, le destin implacable, et la responsabilité humaine, même la liberté. Les plus importants de ses successeurs ont été *Cléanthe d'Assos* (331–232) et *Chrysippe de Soles* (280–206). Celui-ci a fait une reconstruction de la doctrine, et sa

logique, radicalement distincte de la logique aristotélicienne, se caractérise par une étonnante modernité, de sorte qu'elle n'a pu être valorisée qu'assez récemment, à la suite des ouvertures réalisées par les recherches de Gottlob Frege.

Mais pour les stoïciens, comme pour tous les philosophes de l'époque hellénistique, la logique n'est que le préambule de la connaissance, la première partie de la philosophie. Celle-ci est imaginée d'une manière plastique comme un œuf, dont la coquille représente la logique, le blanc la physique et le jaune l'éthique. De sorte qu'ils affirment que la philosophie est le but de la vie et qu'elle consiste dans l'exercice de la vertu, qui est le véritable bien et qui n'est pas possible sans connaissance. Être vertueux suppose vivre en concordance avec le principe de la nature (des choses), donc avec l'ordre rationnel du monde, et cette vie est la seule qui peut nous rendre heureux. Le but moral de l'homme est celui de réaliser l'harmonie parfaite entre sa raison et la raison universelle, le *Logos*, qui, au niveau de l'univers matériel, devient le *pneuma*, la même chose que Dieu ou la Providence. Comme, pour eux, la loi de la nature ou de la raison était identique à la loi morale, les stoïciens croyaient que celui qui réussit à vivre en conformité avec la première est vraiment un sage. Tout ce qui empêche l'homme de réaliser cette loi est immoral et il faut le condamner : tous les affects, tous les biens, les plaisirs, les désirs, qui séduisent l'homme et minent l'autorité de la raison. La fortune, les honneurs, la gloire, l'amour et l'amitié sont les plus grands obstacles pour la vie vertueuse et le sage dédaigne ceux-ci pour vivre dans une simplicité totale, en harmonie avec la nature. Ainsi, la témérité de l'éthique stoïcienne consiste à soutenir qu'elle a un fondement « naturaliste », bien que ses préceptes représentent de graves contraintes et soient en contradiction avec les tendances naturelles des individus.[23]

La condition pour une vie vertueuse est un état où tous les instincts sont dominés, et où tous les affects ou les passions, qui représentent seulement des erreurs de jugement, du moment qu'ils nous présentent comme désirables des choses qui en réalité sont indésirables, doivent être totalement supprimés. Cet état est nommé *apathia.* Libéré de toutes les impulsions internes et entièrement insensible aux influences externes, le sage vit en écoutant seulement la raison. Le sage ou le philosophe est en même temps un éducateur de l'humanité, qui doit chercher la vérité, et la répandre parmi les ignorants. Il doit être un modèle pour tous les autres et il doit avoir de

[23] Jacques Brunschwig, « La philosophie à l'époque hellénistique », in *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997, p. 552.

nombreuses connaissances. En ce sens, les stoïciens appréciaient beaucoup les sciences de la nature, parce qu'ils croyaient que seulement par la connaissance des causes de la nature les hommes peuvent se libérer de la peur des dieux, en augmentant ainsi leur degré de liberté et de pouvoir. C'est bien vrai que le destin a fixé de toute éternité la vie de chaque individu, jusque dans son moindre détail, mais la liberté n'est pas ainsi éludée, du moment qu'elle est définie comme la capacité de faire ce qu'on veut, mais, en même temps, de vouloir tout ce qui arrive et seulement ce qui arrive. En d'autres termes, le sage (l'homme libre) peut tout ce qu'il veut, mais il veut seulement tout ce qu'il peut et ce qu'il réalise effectivement. En outre, bien que nous ne puissions jamais faire que ce qui a été écrit, nous sommes responsables de tous nos actes, qui dérivent de notre caractère moral, leur véritable cause.

Les stoïciens ont largement promu l'idée du devoir par rapport à soi et par rapport à la société, qui, comme la raison, est un don de la divinité, destiné à compenser la faiblesse des hommes. À l'aube de l'humanité, ceux-ci ont été dans une lutte continue les uns avec les autres, mais à un moment donné ils ont établi la paix et ils ont introduit les normes de la justice, pour guider leur comportement. Par leur origine, les hommes participent à la raison divine et, comme tels, ils sont égaux aux dieux, formant ensemble un seul État. D'ailleurs, pour eux, l'esclavage n'est pas un état de droit, mais il est déterminé par la situation sociale. Dans ce contexte, les stoïciens se sont préoccupés du problème de l'organisation de l'État. Par exemple, Chrysippe croyait que du moment que tous les hommes sont égaux, la meilleure forme de gouvernement serait la démocratie. D'autres stoïciens ont essayé de justifier la royauté, en vertu de l'idée que la société est un organisme et que dans un organisme les parties ne sont pas égales, mais que la tête a toujours la prééminence. Mais, en général, les stoïciens recommandent comme meilleure constitution celle où on doit combiner la royauté, l'aristocratie et la démocratie.

Le stoïcisme a trouvé un large écho dans l'Empire Romain, où il est presque devenu la philosophie officielle, embrassée par de nombreux adeptes, appartenant à toutes les classes sociales, des esclaves (comme *Épictète*, 55–135) jusqu'aux empereurs (comme *Marc Aurèle*, 121–180). C'est pour cela que la troisième étape du stoïcisme a été nommée « stoïcisme impérial ». Dans cette période, les stoïciens écrivent également dans la langue grecque, comme l'ont fait les deux penseurs mentionnés plus haut, et dans la langue latine, qui commence à former son propre vocabulaire philosophique.

- **Le scepticisme**

Le scepticisme, qui, au début, a été plutôt une simple manière de vivre qu'une philosophie, a été fondé par *Pyrrhon d'Élis* (365–275), qui n'a écrit qu'un poème dédié à Alexandre le Grand, mais qui s'est contenté d'exprimer une réserve par rapport aux dogmes des philosophes sur les choses. Parce qu'il considérait que nous ne pouvons pas décider de la manière d'être des choses, à cause de leur nature indifférenciée, son but était d'obtenir la tranquillité de l'âme (*ataraxia*) ou l'insensibilité (*apathia*) de celle-ci en écartant tout désir et toute opinion. Quant au terme « scepticisme », comme le mot « sceptique », il n'a été utilisé que plus tard, au Ier siècle de notre ère, et il provient du terme grec *skepsis* (examen, recherche), qui exprime l'idée d'une recherche ou d'une réflexion qui tient compte de tous les points de vue sur une question, mais sans aboutir à aucune conclusion ferme.

Pendant les siècles suivants, l'esprit du scepticisme a pénétré l'Académie de Platon avec des personnalités comme Arcésilas (316–242), Carnéade (214–129) ou Philon de Larisse (IIe–Ier). Mais, bien que cette attitude ait changé l'orientation philosophique de l'école platonicienne, qui pour cette raison a été nommée la « Nouvelle Académie », on peut dire que le scepticisme de celle-ci a été modéré ou oscillant, ce qui a permis à Antiochus d'Ascalon, au Ie siècle avant notre ère, de le rejeter, fait qui a provoqué une dure réaction de la part des nouveaux sceptiques, radicaux. Le représentant de ceux-ci a été *Énésidème de Cnossos*, qui, après le témoignage de Sextus Empiricus (IIe siècle de notre ère), a formulé dix arguments pour démontrer que toutes les informations qu'on peut obtenir sur le monde sont contradictoires donc incertaines, et que pour atteindre la paix de l'âme on doit s'abstenir de tout jugement (*epokhè*). Voilà les arguments ou les motifs de doute, nommés « modes » ou « tropes » :

La connaissance du monde par chaque espèce d'animaux dépend de sa propre constitution. Par exemple, certains animaux peuvent voir pendant la nuit, d'autres non ; les différences entre les hommes font qu'ils se manifestent d'une manière différente dans les mêmes circonstances. Par exemple, les uns transpirent à l'ombre et ils ont froid au soleil ; nous saisissons les qualités des choses en fonction de nos organes sensoriels, mais il est possible que les choses aient plusieurs qualités que celles révélées par nos sens ou qu'elles en possèdent seulement une ; les qualités des choses se révèlent à nous bien différentes, en fonction de l'âge, de la situation et de nos états physiques et intellectuels ; en fonction de notre position et de notre distance par rapport aux choses, celles-ci nous apparaissent avec des

formes et des dimensions différentes ; toute chose agit sur nos sens en combinaison avec d'autres choses, donc on ne peut pas distinguer ses qualités réelles ; la quantité de choses modifie notre vision sur celles-ci ; par exemple, les substances, dans une certaine proportion, représentent un médicament, mais dans une autre – un poison ; toutes les choses sont en relation les unes avec les autres et nous les percevons comme telles ; donc nous ne savons pas comment chacune est en réalité ; la fréquence et la rareté des choses influencent notre jugement ; par exemple, le soleil, que nous voyons presque tout le temps, ne provoque aucun étonnement, comme le fait une comète, bien qu'en réalité il soit plus impressionnant que celle-ci ; les hommes ont de nombreuses attitudes et conceptions sur les choses, en fonction des traditions et des coutumes établies au fil du temps dans leurs communautés, et ces conceptions sont très différentes, voire contradictoires.

En tenant compte de tous ces arguments, les sceptiques voulaient se distinguer des soi-disant philosophes « dogmatiques », à savoir ceux qui, en proposant une doctrine (*dogma*), soit exprimaient la conviction de la capacité de l'homme à connaître le monde, soit niaient que le monde peut être connu. En ce qui les concerne, les sceptiques expriment leur doute sur la vérité de nos représentations sur la nature des choses et, en général, sur la réalité, affirmant que tous les jugements, affirmatifs ou négatifs sur l'état des choses, ont la même valeur. C'est pour cela qu'ils n'adhèrent à aucun d'eux, en préférant s'abstenir de juger. Pour les sceptiques il n'y a pas des valeurs objectives, ni même dans le domaine moral, une science de la morale étant quelque chose de contradictoire. Par conséquent, pour échapper au trouble de l'âme, pour devenir libre et serein, l'homme doit cesser de faire l'effort de résoudre les problèmes insolubles de l'existence, y compris la question de la nature des choses, et même d'aspirer à quelque chose.

Ainsi, le scepticisme représente la conscience critique, inquiète de la philosophie, parvenue à un certain degré de maturité, exprimant la réserve et même le doute envers ses réalisations antérieures, ce qui va contribuer au renforcement du courant de mécontentement par rapport à la manière grecque de pratiquer la philosophie, courant qui sera une des causes qui ont provoqué la naissance de la philosophie chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. Épicure, *Lettres et maximes*, Paris, P.U.F., 1999.
2. Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie générale française, 1994.
3. Les stoïciens, Paris, P.U.F., 2003.
4. Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1997.
5. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997.
6. Sextus Empiricus, *Les sceptiques grecs*, Paris, P.U.F., 1966.
7. *Les sentences de Sextus* : (NH XII, 1), *Fragments* : (NH XII, 3), Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, 1983.

*

8. Boyer, Alain, *Kant et Épicure : Le corps, l'âme, l'esprit*, Paris, P.U.F., 2004.
9. Conche, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, P.U.F., 1994.
10. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
11. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
12. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
13. Duvernoy, Jean-François, *Épicure. La construction de la félicité*, Bruxelles, Ousia, 2005.
14. Gaultier, Abraham, *Réponse en forme de dissertation à un théologien sur les sentiments des sceptiques*, La Versanne, Encre marine, 2004.
15. Ildefonse, Frédérique, *Les Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
16. Koch, Renée, *Comment peut-on être dieu : la secte d'Épicure*, Paris, Belin, 2005.
17. *** *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005.
18. *** *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006.
19. *** *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, P.U.F., 2007.
20. Long, A. A., & Sedley, D.N., *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Flammarion, 2001.
21. Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, P.U.F., 2000.
22. Muller, Robert, *Les Stoïciens : la liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006.
23. Naya, Emmanuel, *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002.
24. Pérez-Jean, Brigitte, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Enésidème*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2005.
25. *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1997.
26. Salem, Jean, *Démocrite, Épicure, Lucrèce : la vérité du minuscule*, Fougères, La Versanne, Encre marine, 1998.
27. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Albatros, 1984.

II. PHILOSOPHIE ROMAINE

MÉDITATION SUR LES PROBLÈMES DE LA PHILOSOPHIE HELLÈNE DANS UN NOUVEAU LANGAGE : LUCRÈCE, CICÉRON ET SÉNÈQUE

Depuis le Ier siècle avant notre ère, après que la Grèce est devenue une province de l'Empire Romain, jusqu'à l'année 529, moment où Justinien a interdit l'activité des écoles philosophiques païennes, s'étend la période romaine de la philosophie grecque, où les Romains et les intellectuels de l'Empire attachés aux traditions culturelles romaines, assimilent le contenu de la pensée hellène et développent ses idées d'une manière spécifique. Bien qu'on ait longtemps soutenu le manque d'originalité philosophique des Romains, il y a parmi eux quelques figures très importantes de penseurs. D'ailleurs, Lambros Couloubaritsis voit l'importance et l'originalité philosophiques des Romains même dans cette large ouverture notamment vers la philosophie grecque mais aussi vers d'autres philosophies, ce qui a généré un pluralisme philosophique contenant des expériences variées et extraordinaires, qui ont profondément influencé l'histoire de la philosophie et toute l'histoire culturelle de l'Europe.[24]

- Lucrèce (Titus Lucretius Carus)

Lucrèce (~99–55), dont nous ne savons presque rien de sûr concernant sa vie, est l'auteur d'un poème philosophique intitulé *De la nature des choses* (*De rerum natura*). Le poème, d'inspiration épicurienne, est une reconstruction de l'atomisme, et le plus important document de l'époque pour cette philosophie. Mais la première tâche de Lucrèce a été de transposer dans la langue latine, qui n'avait pas encore un langage philosophique spécialisé, les termes de la philosophie grecque. L'originalité de Lucrèce vise donc aussi son vocabulaire, qui, d'ailleurs, a été adopté en grande partie par la tradition philosophique. Par exemple, pour *atomoi*, le philosophe utilise *principia, semina* ; pour le vide (gr. *kénon*), il emploie de *inane vacuum* ; la déviation des atomes (*parenklisis*) il la nomme *clinamen* (inclination) ; *hylè* devient chez lui *materies, kosmos – summa, philosophia – sapientia* (sagesse) et l'âme (*psykhè*) est nommée

[24] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, pp. 475-476.

animus quand il s'agit de l'intellect, et *anima*, quand elle exprime le principe de la vie, la nature de l'esprit.

Adepte de l'atomisme, Lucrèce a la conviction que les *principia* ne se combinent jamais par hasard, sinon le monde serait plein de monstres et il ne serait plus un ordre mais un chaos. La déviation des atomes (premières semences), qui a comme effet l'apparition des choses, est due à leur poids, qui s'oppose à la chute en ligne droite dans le vide, ce qui est une façon de souligner la liberté des atomes, leur capacité de se soustraire à la nécessité implacable de cette chute. Lucrèce se préoccupe de nos possibilités de connaître, et du mécanisme de former les sensations, qui représentent le principal critère de la vérité. C'est pour cela qu'il s'efforce de combattre les sceptiques, qui insistaient sur l'idée que les informations offertes par les sens ne sont pas crédibles. Mais Lucrèce soutient que les sens sont complémentaires, de sorte qu'une information fausse, envoyée par l'un d'eux, est contrecarrée par l'ensemble des données offertes par tous les autres sens. Par conséquent, les sens ne nous trompent jamais, parce que dans ce cas nous ne pourrions pas nous orienter correctement dans le monde. Les sensations sont principalement produites à la suite de la réception par des organes sensoriels des simulacres de choses, c'est-à-dire des images translucides émanées par les choses, qui sont envoyés vers l'âme. Ces images sont constituées par des atomes qui se détachent continûment de la surface des choses et planent dans l'air ; donc, la connaissance tient, en quelque sorte, de l'évidence, parce que les simulacres sont des copies fidèles des formes des choses.

Mais le but principal de toute démarche théorique de Lucrèce est l'éthique, qui, dans son cas, devient une vraie anthropologie philosophique. C'est pourquoi son poème est une ample description de la genèse et de l'évolution de l'homme, qui se détache de la nature pour construire son milieu spécifique. Lucrèce admet donc l'affinité entre le monde et l'homme, dont le corps et même l'âme sont construits par des atomes, comme toutes les choses. Mais l'âme (*anima*), étant en même temps esprit (*animus*), possède la capacité d'aider l'homme à se développer au long de son histoire par la création culturelle. Ainsi, au début, les hommes, nés, comme tous les animaux, de la terre, ne pratiquaient aucun métier, vagabondant pour trouver la nourriture, sans vêtements et sans se soumetre aux coutumes ni aux lois. Rudimentaires, forts, durs, ils ne sentaient ni l'étonnement ni la peur, mais à mesure qu'ils ont découvert le feu, ont confectionné des vêtements et des abris, ont formé des familles, ils sont devenus plus aimables, bien que plus faibles, et les nouvelles générations ont décidé de vivre en paix. À cause du besoin de

communiquer et en vertu de la capacité d'émettre des sons articulés, les hommes ont créé le langage, à l'aide duquel ils ont transmis les uns aux autres les nouvelles inventions, en commençant à travailler d'une manière organisée, procédant à la création des outils et à la division du travail.

Au moment où sa vie matérielle a été assurée, l'homme a commencé à cultiver son esprit, par la création des divers arts, d'après le modèle de la nature. Par exemple, il a appris à chanter en imitant les chants des oiseaux. Le désir d'être riche a déterminé de longs voyages, qui ont eu comme effet une meilleure connaissance du monde. Pour immortaliser les faits passés pendant ces voyages, les hommes ont créé la poésie. Mais l'accumulation des richesses a engendré l'immoralité et la violence, et les hommes ont fait appel à la guerre, qui a augmenté les maux. Pour contrecarrer la violence, les hommes ont établi des lois, qui sanctionnent les faits mauvais des individus. Mais parce que la peur de la punition exercée par la communauté était insuffisante, un sage a inventé les dieux, imaginés comme des êtres connaissant tout et omnipotents, capables de sanctionner même la pensée méchante, pas seulement l'action mauvaise. Par conséquent, pour attirer la bienveillance des dieux, les hommes ont créé des rituels et des temples, et c'est comme cela que la religion est apparue, qui leur a imposé de nombreuses contraintes.

Cette description de l'histoire de l'humanité, inspirée par Démocrite et Protagoras, veut démontrer que l'homme est devenu ce qu'il est, seulement par la séparation d'avec la nature, passant dans un autre plan ontologique par l'invention de besoins spécifiques, dont la satisfaction a déterminé une histoire et une culture où l'homme est le sujet principal. Donc, pour être heureux, pour atteindre la paix de l'âme, l'ataraxie, l'individu doit connaître les principes de toutes les choses et doit se libérer de la peur des dieux, qui ne sont que des simulacres, étant convaincu que toutes les choses dans le monde se passent d'une part par l'action mécanique des atomes, et d'autre part par la volonté des hommes.

- **Cicéron (Marcus Tulio Cicero)**[25]

Cicéron (106–43) est un philosophe éclectique, qui a pris des philosophies antérieures tout ce qu'il a considéré comme important. En tenant compte de l'ampleur des influences, les uns l'ont considéré comme stoïcien, tandis que Lambros Couloubaritsis soutient qu'il doit

[25] Voir : Henry Ritter, *Histoire de la philosophie*, Tome 4, Paris, Ladrange, sans date, pp. 81-137.

être intégré dans le courant du « moyen platonisme », qui, entre le IIe siècle avant notre ère et le IIe siècle de notre ère, a combiné principalement le stoïcisme avec le platonisme, en y ajoutant plusieurs autres éléments, et a préparé ainsi l'apparition du néoplatonisme.[26] Célèbre à son époque en tant qu'orateur, impliqué profondément dans la vie politique de Rome, Cicéron a vu la philosophie comme le guide de la vie, un refuge pour son agitation et la seule consolation dans la douleur. La philosophie est une aspiration vers la sagesse et la sagesse est la science des choses divines et humaines, la connaissance des causes pour tout ce qui est. Le plus important problème de la philosophie est celui du Bien suprême, dont la connaissance offre la règle pour toutes nos actions.

Les disputes entre les écoles philosophiques l'ont déterminé à opter pour la position sceptique, doutant des connaissances offertes par les sciences et aussi des opinions des philosophes, auxquels il accorde seulement la vraisemblance mais non la certitude. Toutefois, il admet un dieu suprême comme créateur ou du moins comme ordonnateur de toutes les choses, qu'il conçoit soit comme le feu, soit comme l'air ou l'éther, mais en tout cas comme un esprit libre, immortel, qui voit tout et qui met tout en mouvement, identifié aux séries infinies des causes et des effets qu'on trouve dans l'univers. D'ailleurs, il soutient que nous ne pouvons pas le connaître parce qu'il échappe à nos sens, et que nous n'avons pas le droit de lui attribuer la perfection de toutes les vertus que nous sommes capables de concevoir.

En ce qui concerne l'homme, Cicéron nous dit qu'il est le seul être qui possède l'idée du divin comme quelque chose d'innée, parce que son âme est elle-même un principe d'origine divine et immortel. Ce principe meut le corps de la même manière que le divin meut le monde, et pour cette raison l'homme n'est pas la forme sensible et éphémère de son corps mais il s'identifie, en réalité, à son âme. Cicéron emprunte à Platon les arguments sur l'immortalité de l'âme, mais il admet qu'il est possible qu'elle cesse d'exister après notre mort.

Mettant en question les problèmes moraux, Cicéron soutient que les diverses écoles peuvent se reconcilier ; la seule doctrine qu'il rejette fermement est la morale épicurienne, qu'il critique à tort parce qu'il identifie le plaisir à la volupté des sens. Mais la morale des stoïciens lui paraît rigide, parce qu'elle met l'égalité entre tous les vices et ne reconnaît d'autre bien que le bien moral ; or, la vertu serait

[26] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, pp. 477, 491.

impossible s'il n'y avait pas des biens extérieurs qui rendent possible un choix entre ceux-ci. L'effort de Cicéron a été notamment de concilier l'éthique des stoïciens avec celle d'Aristote, manifestant toutefois un esprit critique permanent par rapport à elles, admettant seulement ce qu'il croyait vraisemblable.

À la différence des Grecs, pour lesquels seulement ce qui est bon est beau, juste, utile, etc., Cicéron affirme que seulement ce qui est honnête est bon, identifiant le bien à l'honnêteté, qu'il définit comme ce qui est digne d'être loué. L'honnêteté c'est la même chose que la vertu, et aussi que le bien moral, vers quoi l'homme est incliné par nature. La gloire n'est pas ostracisée, en revanche, elle est considérée comme une cause et une impulsion pour le bien. En fonction des circonstances et de sa nature, l'homme choisit d'agir d'une manière ou d'une autre, ce qui met en évidence le caractère relatif des faits moraux et, dans une certaine limite, notre liberté morale. Ainsi, dans la sphère de la vie morale on peut distinguer une multitude de directions particulières, de sorte que chacun peut choisir celle qui lui convient le mieux.

Engagé dans la vie publique, Cicéron s'est occupé naturellement des problèmes de l'État et du pouvoir. « Des constitutions pures, celle qui lui plaît le moins, c'est la démocratie, parce qu'elle ne permet aux hommes distingués qu'un degré élevé en dignité ; celle qui lui plaît le plus au contraire, c'est la royauté ; parce qu'elle met au même niveau la foule des passions, en les soumettant à la domination d'une raison unique. Il trouve néanmoins que dans toutes les constitutions pures il y a en général une tendance à la dégénération du gouvernement (…) Son idéal de la république est donc un mélange des trois formes principales de gouvernement. Il met cette idée en rapport avec la constitution romaine, et trouve réunis dans celle-ci les trois éléments de la souveraineté : l'élément royal dans les consuls, l'élément aristocratique dans le sénat, l'élément démocratique dans la part que prend le peuple, soit immédiatement, soit par les tribuns, au gouvernement de l'État. »[27]

Parce qu'il a adapté la philosophie grecque au caractère pratique du peuple romain, Cicéron a eu un grand impact sur la culture de celui-ci. D'ailleurs, ses écrits ont influencé non seulement la philosophie et la littérature romaines, mais aussi une partie de la philosophie des Pères de l'Église et celle de la Renaissance.

[27] Henry Ritter, *Histoire de la philosophie*, Tome 4, Paris, Ladrange, sans date, pp. 134-135.

- **Sénèque (Lucius Annaeus Seneca)**

Sénèque (~4–65), le plus important représentant du stoïcisme romain, a été un philosophe qui a voulu mettre en pratique les principes du stoïcisme dans l'éducation de l'empereur Néron, pour faire de celui-ci un monarque idéal, qui accepte de mettre au-dessus de sa vie l'existence de ses sujets et d'être seulement le moyen de réaliser les intérêts des peuples qu'il gouverne. Malheureusement, ce projet n'a pas eu de succès à cause de la personnalité despotique de Néron, et le philosophe, tombé en disgrâce, a été la victime de l'empereur. Mais on doit retenir que l'instrument utilisé par Sénèque en vue de son but a été la philosophie, qu'il croyait la manière la plus efficace d'obtenir un réel changement moral et le meilleur conseil dans la vie. En fait, Sénèque identifiait la philosophie à la sagesse, du moment qu'il soutenait que la première c'est la voie d'atteindre la vertu et que la sagesse est la possession de la vertu.

Mettant en question la condition de l'homme, Sénèque soutient qu'il est également corps et âme ; à cause du corps, qui est une entité malade, que nous aidons à vivre par nos actes quotidiens, nous sommes voués à la temporalité, qui nous donne la peur également en face de la mort et en face de la vie. Par opposition au corps, l'âme est immortelle. Elle vient dans le corps de la sphère des choses divines et le corps est pour elle un poids dont elle ne peut se libérer qu'à l'aide de la philosophie. En revenant ainsi à son origine, dans le ciel, l'âme a la connaissance de la divinité, qui est la raison créatrice et la substance de l'univers.

En ce qui concerne la connaissance du monde, elle est possible par un dialogue permanent entre l'âme et les choses. La science est le résultat du contact entre l'âme et la nature, et la recherche de la nature justifie également notre être, nous offrant la certitude vis-à-vis de notre place dans le monde. De sorte que celui qui veut connaître plus profondément l'être humain doit contempler l'univers, et il apprendra ainsi que le sort contient également des événements favorables et défavorables et qu'il est implacable. La seule attitude raisonnable est de se soumettre au destin, ce qui ne suppose pas une contrainte externe, parce que le sage n'accepte pas la domination du monde non par faiblesse mais par conviction. Son attitude est conditionnée par la connaissance du monde et ses actions sont en conformité avec la nécessité universelle. Celle-ci peut être connue, et sur son fondement le sage peut prévoir le développement de toutes les choses dans l'univers parce que, en vertu de l'enchaînement causal universel, ce qui se passe dans le présent annonce ce qui se passera dans l'avenir.

Sénèque accepte donc, comme les vieux Stoïciens, l'idée que le monde est gouverné par le destin, qui lui imprime un développement cyclique, mais, par opposition à ceux-là, qui croyaient que le monde serait détruit par le feu et que, chaque fois après sa destruction, cela se déroulerait dans les mêmes conditions, avec les mêmes individus et les mêmes histoires, notre philosophe soutient que l'univers sera détruit plutôt par l'eau et qu'après chaque destruction il aura un tout autre ordre que celui antérieur. Chez Sénèque aussi, le but de toute sa construction théorique est la philosophie morale. Celle-ci doit s'occuper premièrement de la valorisation de toutes les choses, pour diriger ensuite les aspirations de l'homme, et, enfin, elle doit révéler les voies par lesquelles les désirs peuvent être réalisés en vue d'obtenir l'harmonie de l'âme avec soi-même, ce qui représente le plus grand bien de l'homme. Donc, le bien comme tel, le bien parfait, suprême, suppose la conformité avec la nature des choses, ce qui représente la vertu. En arrivant au bien suprême, qui exprime la vertu et la conformité avec la nature, on obtient la vie heureuse, symbole de l'existence humaine la plus authentique.

Pour obtenir la vie heureuse, il n'est pas suffisant de savoir, en général, ce qui est conforme à la nature mais on doit très bien connaître les rapports de la vie, ce qui permet de savoir ce qu'on a à faire dans chaque situation concrète. En ce sens, Sénèque nous donne dans ses ouvrages de nombreux conseils pratiques, destinés à orienter l'individu vers le bien. En voilà quelques-uns : il doit regarder toute sa vie dans une belle lumière, pour pouvoir la supporter plus aisément ; si quelqu'un l'a dénigré, il doit analyser s'il a procédé de la même manière auparavant par rapport aux autres ; la pauvreté supportée sans souci est honorable, parce que le pauvre n'est pas celui qui a des biens dans une quantité modeste mais celui qui veut avoir plus que ce dont il a besoin ; c'est seulement au moment où on n'espérera plus, qu'on sera libéré de la peur ; il faut vivre avec ses semblables comme si la divinité nous surveillait toujours, et il faut parler avec la divinité comme si les autres hommes nous écoutaient toujours ; etc.

BIBLIOGRAPHIE

1. Lucretius Carus, Titus, *La nature des choses*, Paris, Arléa, 1995.
2. Lucretius Carus, Titus, *De la nature*, Paris, Flammarion, 1997.
3. Cicero, Marcus Tullius, *Les devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 1974-1984.
4. Cicero, Marcus Tullius, *De la divination*, Paris, Flammarion, 2004.
5. Cicero, Marcus Tullius, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
6. Cicero, Marcus Tullius, *La nature des dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
7. Cicero, Marcus Tullius, *Les paradoxes des stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
8. Cicero, Marcus Tullius, *La République*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
9. Cicero, Marcus Tullius, *L'amitié*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
10. Seneca, Lucius Annaeus, *Les bienfaits*, Paris, Arléa, 2005.
11. Seneca, Lucius Annaeus, *De la clémence*, Paris, Les Belles Lettres, 2005
12. Seneca, Lucius Annaeus, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, R. Laffont, 1993
13. Seneca, Lucius Annaeus, *Le philosophe*, Paris, Hachette, 1975.
14. Seneca, Lucius Annaeus, *La vie heureuse*, Paris, Gallimard, 1995.
15. Seneca, Lucius Annaeus, *L'homme apaisé : colère et clémence*, Paris, Arléa, 1995.

*

16. Auvray-Assayas, Clara, Daniel Delattre (éd.), *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Rue d'Ulm, 2001.
17. Auvray-Assayas, Clara, *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
18. Comte-Sponville, André, *Le Miel et l'Absinthe. Poésie et Philosophie chez Lucrèce*, Hermann, 2008.
19. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
20. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
21. Fohlen, J., *Recherches sur Sénèque et les "Epistulae ad Licilium"*, Turnhout, Brepols, 2006.
22. Gigandet, Alain, *Lucrèce : atomes, mouvement. Physique et éthique*, Paris, P.U.F., 2001.
23. Grimal, Pierre, *Cicéron*, Paris, P.U.F., 1993.
24. Pierre Grimal, *Sénèque : Ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991.
25. Guillaumont, François, *Le De divinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Latomus, 2005.
26. Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, P.U.F., 2000.
27. Moreau, Pierre-François, *Lucrèce : l'âme*, Paris, P.U.F., 2002.

28. Ritter, Henry, *Histoire de la philosophie*, Tome 4, Paris, Ladrange, sans date.
29. Trovato, Vincent, *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, Paris, L'Harmattan, 2005.
30. Vlăduţescu, Gheorghe, *Filosofia în Roma antică*, Bucureşti, Albatros, 1991

III. L'ÉPOQUE DE TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET ROMAINE À LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

A. LE NÉOPLATONISME – SYNTHÈSE DE L'ESPRIT GREC ET DE L'ESPRIT ORIENTAL

Le néoplatonisme est le dernier courant de la philosophie grecque ancienne. Ayant comme point de départ la philosophie de Platon, il est une reconstruction de toute la tradition philosophique hellène, de sorte que ses représentants combinent Platon avec Aristote et considèrent le platonisme comme un développement du pythagorisme. De même, il y a dans ce courant de nombreux éléments stoïques et des influences orientales mystiques. Son apparition a été préparée par le « *moyen platonisme* », un mouvement d'idées développé entre le IIe siècle avant notre ère et le IIe siècle de notre ère, qui désigne des philosophes et des directions de pensée très différentes, mais qui ont comme élément commun l'effort de combinaison, chacun à sa manière, des aspects mentionnés ci-dessus. Parmi ces philosophes se trouvent Philon le Juif/d'Alexandrie (Ier siècle avant notre ère - Ier siècle de notre ère), qui mélange la philosophie grecque avec la religion judaïque et la pensée orientale ; les néopythagoriciens comme Apollonius de Tyana (Ier siècle de notre ère), Modératus de Gadès (Ier siècle de notre ère) et Nicomaque de Gérasse (IIe siècle) qui penchaient également vers Platon et vers l'orientalisme ; les platoniciens pythagorisants et éclectiques, comme Plutarque de Chéronée (45–125) et Numénius d'Apamée (la deuxième moitié du IIe siècle) ; à ceux-ci on ajoute les platoniciens chrétiens.

« Il n y a pas, en effet, un seul et unique platonisme avant Plotin (ni même après lui), mais une multiplicité d'approches assez différenciées de la philosophie platonicienne. Tout en provenant de milieux différents, et bien qu'ils expriment des niveaux différents de connaissance spécifique du *corpus* platonicien, qu'ils en interprètent d'une façon personnelle le contenu, que chacun dispose d'intérêts spéculatifs et d'une rigueur méthodologique propres, Plutarque, Numénius, Alcinoos, Justin, Origène, les *Oracles*, Celse, etc., tous se retrouvent classés dans la catégorie historiographique du platonisme moyen. L'unité, la cohérence et la continuité dans le temps d'une tradition constituaient pour les philosophes de cette époque des critères fondamentaux, auxquels ils faisaient constamment appel, surtout en cas de polémique ; et pourtant, il n'y a jamais eu une seule

tradition platonicienne, au contraire, l'école a toujours permis la subsistance d'une remarquable variété de positions. »[28]

Le néoplatonisme s'est développé entre les III[e] et VI[e] siècles, parallèlement avec la pensée chrétienne, qui voulait éliminer la vieille spiritualité, de sorte qu'en 529 l'empereur Justinien a interdit toutes les écoles de pensée païenne. Cette date marque l'acte officiel de décès de la philosophie grecque et de la pensée ancienne. Dans l'évolution du néoplatonisme on peut distinguer plusieurs directions ou écoles, qui s'inscrivent dans une certaine filiation et qui ont développé des rapports réciproques plus ou moins étroits et plus ou moins permanents.

L'École d'Alexandrie a été fondée par *Ammonius Saccas* (II[e]-III[e] siècles) et a été fréquentée par Plotin, Origène le Païen, Érenius et Longin, l'auteur du *Traité sur le sublime*, mais qui n'est pas devenu néoplatonicien. L'école n'avait pas une organisation stricte et elle n'imposait pas aux disciples une fidélité par rapport à une doctrine et à un comportement spécifiques. L'enseignement était oral et non systématique, étant plutôt un guide de type socratique, qui suggérait une manière de vivre et qui était illustré par l'exemple du maître. Plus tard, à la fin du IV[e] siècle, elle est représentée par *Théon*, mathématicien qui intervenait dans le Muséum, un institut officiel de recherches à l'époque. L'élève et la fille de Théon, la célèbre *Hypatie*, philosophe et femme de science, a occupé elle aussi une chaire au Muséum. Bien que Hypatie ait condamné les aspects irrationnels du paganisme, elle a été tuée en 415 par un groupe de chrétiens fanatiques. Hypatie a eu comme disciple *Hiérocles* ; d'autres représentants de l'école ont été, dans les siècles prochains, *Hermias*, qui a promu l'étude d'Aristote, son fils *Ammonius* et le disciple de celui-ci, le mathématicien *Eutocius*. Bien qu'appartenant à l'École d'Alexandrie, tant Hiérocles que Hermias et Ammonius ont fréquenté une période l'École d'Athènes, dirigée par Plutarque d'Athènes et Syrianus d'Alexandrie, s'inspirant de leurs théories.

L'École romaine a été fondée par *Plotin* (205–270). Celui-ci, né à Lycopolis, en Égypte, a été pendant onze ans le disciple d'Ammonius Saccas, et, après un court voyage en Orient, il est venu à Rome où il a attiré un large auditoire. Plotin a eu une influence décisive sur le développement du courant néoplatonicien, dont il a été le vrai fondateur. D'ailleurs, cette influence a dépassé de beaucoup son époque et les cadres de la philosophie ancienne, s'exerçant sur toute l'histoire ultérieure de la philosophie. Initialement, Plotin n'a rien écrit, mais après l'âge de cinquante ans il a rédigé cinquante-

[28] Marco Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 339.

quatre traités, que son disciple Porphyre a ordonnés plus tard et auxquels il a accordé le titre: *Ennéades*. Ici, inspiré par les trois hypothèses principales sur l'Un du dialogue *Parménide* (l'Un qui est Un, l'Un qui est, l'Un qui est et qui n'est pas), Plotin conçoit un Principe structuré sur trois niveaux de réalité ou hypostases. La première hypostase c'est l'Un, nommé aussi le Bien, parce qu'il exprime le Principe dans sa condition idéale, comme Absolue. La deuxième c'est l'Intelligence, résultat de la connaissance de soi effectuée par le Bien, et qui est identifiée à l'Être et à la Vérité. À son tour, l'Intelligence, système du monde intelligible, engendre l'Âme, créateur du monde sensible.

En tant qu'Absolu, l'Un a une existence en soi, sans aucune relation, ni avec soi ni avec quelqu'un d'autre. Étant au-dessus de tout ce qu'on peut concevoir, on ne peut lui accorder aucun attribut avec lequel nous sommes familiarisés pendant notre expérience avec le monde ; tout au plus, ces attributs doivent lui être niés, pour nous suggérer ainsi ce qu'il est par opposition à ce qu'il n'est pas. Par conséquent, Plotin nie de l'Un la forme et la figure, le mouvement et le repos, l'action et la passion, la grandeur, la limite, la mesure, etc., y compris le nom, parce que l'Absolu n'a pas un nom propre, et que le « Bien » est l'expression de notre plus grande appréciation par rapport à lui. Mais ce qui exprime l'originalité de Plotin par rapport à la tradition est le fait qu'il nie aussi à l'Un la pensée et l'être. La pensée est écartée parce qu'elle est une réalité seconde, dérivée, qui suppose l'existence d'un sujet qui pense et celle d'un objet qui est pensé. Donc, l'Un ne pense pas et il n'a aucune conscience de lui-même. Sans conscience, il ne se connaît pas lui-même mais cela ne veut pas dire qu'il s'ignore, parce qu'il a sur soi une intuition simple. En même temps, l'Un ne connaît aucune chose, bien qu'il les gouverne toutes. En ce qui concerne l'être, celui-ci est multiple, du moment qu'il se divise en de nombreux genres, étant lui-même l'un des genres premiers, qui se mélangent les uns aux autres et avec toutes les choses. Par conséquent, en dépit de son haut statut et de son rôle par rapport aux choses, l'être ne peut pas être l'unité originaire mais une réalité de deuxième degré, qui reçoit son fondement d'une autre réalité, supérieure : l'Un, le Simple absolu, donc le Bien. De cette manière, Plotin subordonne l'Être à l'Un, inaugurant la direction hénologique dans la pensée sur le Principe, qui caractérise tout le néoplatonisme et qui a été adoptée même par d'importants philosophes chrétiens, jusqu'au Moyen-Âge tardif.

« La multiplicité de l'Être est toujours une multiplicité *déterminée* et cette multiplicité est le signe d'un abaissement, d'une particularisation et donc d'un manque. (...) Ainsi, la perfection du

monde intelligible, perfection qui lui vient de la complétude de l'Être pris comme tout, est également le signe d'un abaissement et d'une dépendance : pour l'Être parfait, le monde intelligible doit être déterminé et cette détermination le fait d'emblée passer au rang de principe second. C'est que la perfection intelligible n'est pas parfaite absolument mais seulement au regard de la pensée : toute pensée, y compris l'Intelligence, a besoin d'une détermination de son objet, une détermination qui est ce à quoi la pensée peut se raccrocher. »[29]

En fait, dans la vision de Plotin, l'Un, situé au-dessus de l'Être, est la seule et l'absolue réalité, qui comprend tout et au-delà de quoi il n'y a rien d'autre. En tant que réalité parfaite, qui se suffit à elle-même, il n'a besoin de rien et il ne veut rien ; mais, en vertu de sa surabondance, de l'Un/Bien émane spontanément une auréole qui n'est pas autre chose que sa propre image ; cette image représente son intelligence ou la pensée, qui lui permet de se connaître et d'instituer ainsi le plan de la Vérité. C'est le premier être généré par l'Un, l'Être comme tel, identique à l'Intelligence et à la Pensée, qui donne de l'Un une image où sa richesse est morcelée et présentée successivement, ce qui provoque l'apparition des intelligibles ou des Idées, dont la totalité représente l'Être même, étant le monde parfait, intelligible, le model idéal pour l'univers sensible. Pour l'apparition de celui-ci, il faut que le mouvement d'émanation inauguré par l'Un et que Plotin nomme «procession» (*proodos*), soit continué par l'Intelligence. Mais la procession, qui est présentée comme un processus de genèse des entités inférieures par celles supérieures est, en réalité, un procédé analogue à la technique du mythe, utilisé délibérément par Plotin pour faire intuitivement les relations entre les trois déterminations du Principe ou entre les trois niveaux de la réalité absolue, métaphysique, qui, en fait, sont simultanées et éternelles.

Ainsi, en tant que deuxième hypostase du Principe, fécondée par le Bien, l'Intelligence sort d'elle-même et engendre son image, qui est l'Âme universelle : la dernière hypostase du Principe et l'instrument de l'Intelligence pour créer le monde sensible. Le procédé est le même, par successives émanations des images. Par conséquent, l'Âme universelle crée l'Âme du monde, qui transpose dans la matière toutes les images des Idées, et de cette manière prennent naissance les choses sensibles. Mais la « procession » qui part de l'Un et qui va jusqu'aux derniers degrés de la réalité est suivie par la « conversion » (*epistrophè*), à travers laquelle toutes les choses reviennent à leur origine absolue. Toutefois, le retour ne sera plus instantané, parce que

[29] Bernard Collette, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002, pp. 208-209.

les étapes de la procession constituent des obstacles difficiles à franchir, de sorte que seulement l'âme individuelle où l'image du Bien persiste assez intensément pour l'alimenter en amour et aspiration vers celui-là, pourra dépasser l'état d'aspiration et commencera à agir effectivement pour réussir à le contempler à nouveau de tout près.

La voie de l'âme vers le Bien est, donc, par excellence, la voie de la purification ou de la vertu. De sorte que seulement par une existence ascétique, indifférente également aux plaisirs et aux douleurs de la vie, mais dédiée à l'exercice intellectuel, l'âme individuelle pourra s'élever peu à peu à l'état de démon, puis à celui de dieu sensible, et, ainsi fortifiée, réussira la performance de s'identifier à l'Âme de l'univers et au Bien-créateur (l'Âme universelle), obtenant ainsi la certitude qu'elle atteindra le vrai point terminus du chemin : le Bien en soi – l'ascension étant maintenant facile du moment que le monde physique est resté définitivement en arrière. Mais seulement au moment où le terme absolu sera atteint, situation qui exprime une expérience mystique qualifiée d'« extase » (*ek-stasis* - état de sortie de soi), on pourra vraiment dire que le cycle de la création a été achevé, pour commencer de nouveau, à l'infini.

Le disciple le plus connu de Plotin a été *Porphyre* (234–305), célèbre notamment par sa *Isagôgè,* c'est-à-dire l'Introduction qu'il a faite aux *Catégories* d'Aristote, introduction qui a été le point de départ de la querelle des universaux, qui a retenu l'attention des philosophes du Moyen-Âge. Il a systématisé et édité l'œuvre de Plotin mais sa propre doctrine a plutôt un caractère pratique et religieux. Pour Porphyre, le but de la philosophie est le salut de l'âme, dont l'inclination vers l'inférieur représente la racine du mal, matière n'ayant aucune responsabilité en ce sens. En outre, à la différence des néoplatoniciens suivants, Porphyre a condamné la mantique et la théurgie, en affirmant que le seul moyen pour la libération de l'âme de l'union avec le corps est la purification, obtenue par l'ascèse (*catharsis*) et par la connaissance philosophique de Dieu suprême. Mais bien que Porphyre ait beaucoup contribué à la propagation de la doctrine de son maître, et que lui-même ait joui à l'époque d'une grande considération, l'école romaine de Plotin ne lui survivra pas longtemps, et l'estafette du néoplatonisme sera prise par d'autres écoles.

L'École d'Apamée (Syrie) a été fondée au IVe siècle par *Jamblique de Chalcis* (240–325), l'un des élèves de Porphyre. Dans la conception de Jamblique, la mystique pythagorique des nombres joue le rôle le plus important. Il essaie de faire une synthèse des éléments les plus hétérogènes de la tradition philosophique de toute l'antiquité, de sorte que dans son système on trouve tous les dieux des peuples

orientaux. Pour Jamblique, le Dieu suprême, l'Un, est antérieur au Dieu premier et, en même temps, antérieur à l'Être. En outre, bien qu'il maintienne la pratique philosophique de l'ascèse et de la vertu, il a apprécié que la théurgie ait la même importance que celles-là. La théurgie exprime les rites complexes, qui emploient parfois des mots inintelligibles mais considérés comme capables de purifier l'âme et son corps astral, pour que celle-ci puisse contempler les dieux. Bien sûr, la contemplation implique l'union avec les dieux. Par opposition à la magie, qui présuppose une contrainte des dieux par les hommes à l'aide de divers rituels, la théurgie implique la soumission des hommes à la volonté des dieux, parce qu'elle soutient que les rites pratiqués par les individus sont, en réalité, une création de ceux-là.

« Sur plusieurs points, en effet, Jamblique se sépare de Plotin et inaugure un nouveau courant dans le néoplatonisme. Il réfute la thèse suivant laquelle une partie supérieure de l'âme demeure dans le ciel des Intelligibles. Pour lui, l'âme s'unit complètement au corps. C'est la position aristotélicienne, qui, chez Jamblique, en entraîne une autre : le salut de l'âme doit nécessairement venir d'ailleurs, et notamment de la théurgie. »[30]

Bien que Jamblique ait eu de nombreux élèves, ils n'ont pas été importants. Mais dans la même orientation néoplatonicienne s'inscrivent *Théodore d'Asine*, qui a été, une période, le rival de Jamblique, et *Julien l'Apostate*, l'empereur (entre 359–363) qui, influencé par l'école de Pergame, dérivée de l'école d'Apamée, a écrit des traités de théologie, des satires et polémiques imprégnés des idées néoplatoniciennes et qui, d'ailleurs, a agi effectivement en vue de la restauration du paganisme.

L'École d'Athènes est celle qui a eu initialement une grande préoccupation pour les problèmes scientifiques, et celle qui a pratiqué des commentaires sur les dialogues platoniciens et sur l'œuvre aristotélicienne. Parmi ses représentants il y a eu *Plutarque d'Athènes* (*le Jeune*) (350–434) et son élève, *Syrianus d'Alexandrie* (mort en 437). Ce dernier soutenait que la philosophie d'Aristote était une étape préliminaire pour celle platonicienne, et qu'on avait besoin de la première pour comprendre la seconde ; qu'à son tour, la philosophie de Platon était une doctrine pythagorique-platonicienne, qu'il nommait *théologie*. Mais le plus important philosophe de cette école a été Proclos (410–485), la figure prééminente du néoplatonisme tardif, qui a établi toute une hiérarchie des nombreux principes vus comme des dieux, « qui comprend neuf degrés : l'Un, premier dieu ; les

[30] Luc Brisson, « Les traditions platoniciennes et aristotéliciennes », in *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997, p. 628.

hénades ; les dieux intelligibles ; les dieux intelligibles-intellectifs ; les dieux intellectifs ; les dieux hypercosmiques ; les dieux encosmiques ; les âmes universelles ; les anges, démons, et héros. »[31]

Proclos a essayé de systématiser, d'ordonner et d'interpréter, d'une part, la pluralité des éléments appréciés comme étant révélés par les néoplatoniciens, parmi lesquels : l'orphisme et la religion chaldaïque, et d'autre part, la tradition philosophique, notamment celles pythagoricienne et platonicienne. C'est pour cela qu'il a été nommé ultérieurement le « scolastique ».

Toutefois, l'école n'a pas renoncé à la théurgie, bien au contraire, elle s'est de plus en plus attachée à celle-ci, et aussi à la magie et aux sciences occultes, en continuant en même temps les commentaires sur Platon et Aristote, principalement par *Simplicius* (mort après 538). Le dernier scolarque a été *Damascius* (462–après 532), philosophe d'une grande subtilité, qui a poussé à l'extrême les apories sur le Principe, mais à l'époque duquel l'école a été fermée, parce que les chrétiens ne toléraient plus les manifestations de la religion païenne. D'ailleurs, l'école d'Athènes a été la plus attachée aux vieilles pratiques, alors que, par exemple, l'école d'Alexandrie, bien qu'elle s'occupât aussi des sciences occultes et du mysticisme, a manifesté un plus grand esprit rationnel, ce qui a déterminé, peu à peu, qu'une série de ses représentants fasse même une sorte de compromis avec la religion officielle.

À Alexandrie, cette situation est observée dans la vie et les ouvrages de *Synésios de Cyrène*, le plus doué élève d'Hypatie, qui, bien qu'il connût les œuvres de l'occultisme, les oracles chaldaïques et les techniques moins difficiles de la divination, a eu vis-à-vis de celles-ci une attitude bien circonspecte, en revenant à la position de Porphyre, qui plaçait la philosophie au-dessus de n'importe quelles superstitions. En dernière instance, Synésios adhère au christianisme, étant ainsi le premier néoplatonicien qui est devenu chrétien. Ainsi, avec Synésios commence le néoplatonisme chrétien d'Alexandrie, qui a comme source directe le néoplatonisme païen, et dont les représentants suivants ont été Aeneas de Gaza, Procopius de Gaza, Zacharias Scholasticus, Jean Philopon, Olympiodor, Élias et David.

Ceux-ci développent les thèmes de méditation de Synésios et ils écrivent animés par un esprit chrétien, esprit qui les oblige à rejeter la théologie de Proclus. En même temps, ils ont abordé, d'une manière philosophique parfaite, des thèmes de la religion comme l'immortalité de l'âme, la résurrection du corps, le problème de la genèse du monde et de son éternité, et ils ont commenté divers chapitres de la *Genèse*.

---

[31] Henri Dominique Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 128.

En même temps, Élias et David ont été commentateurs d'Aristote. Par ceux philosophes, le néoplatonisme païen a trouvé un moyen de survivre et il est entré ainsi dans le christianisme, qui en a été l'héritier direct.

BIBLIOGRAPHIE

1. Plotin, *Ennéades* I-VI, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.
2. Plotin, *Traités* 1-37; 42-44, Paris, Flammarion, 2002-2008.
3. Porphyre, *Sentences*, Paris, Vrin, 2005.
4. Porphyre, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1998.
5. Jamblique, *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
6. Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
7. Damascius, *Traité des premiers principes*, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991.

*

8. Athanassiadi, Polymnia, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
9. Castellan, Arielle, *Plotin : L'ascension intérieure*, Paris, Houdiard, 2007.
10. Collette, Bernard, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002.
11. Collette-Ducic, Bernard, *Plotin et l'ordonnancement de l'être : Étude sur les fondements et les limites de la détermination*, Paris, Vrin, 2007.
12. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
13. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
14. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
15. Dierkens, Alain et Benoît Beyer de Ryke (éd.), *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Editions de l'université de Bruxelles, 2005.
16. Fattal, Michel (dir.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003.
17. Hadot, Pierre, *Plotin, ou, la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.
18. Hadot, Pierre, *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
19. Lacrosse, Joachim, *La philosophie de Plotin : Intellect et discursivité*, Paris, P.U.F., 2003.
20. Lavaud, Laurent, *D'une métaphysique à l'autre : figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.
21. Marrou, Henri-Irénée, *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris, Seuil, 1976.
22. Neacşu, Adriana, *Metafizica Binelui la Plotin*, Bucureşti, Editor Mihai Dascal, 1996.
23. Panero, Alain, *Introduction aux Ennéades : l'ontologie subversive de Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2005.
24. *** *Philosophie grecque*, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1997.
25. Ritter, Henri, *Histoire de la philosophie*, Tome 4, Paris, Ladrange, sans date.

26. Roux, Sylvain, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004.
27. Saffrey, Henri Dominique, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000.
28. Segonds, A. Ph., C. Steel (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Leuven University Press, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
29. Zambon, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

B. LE GNOSTICISME – ENTRE PHILOSOPHIE ET HÉRÉSIE CHRÉTIENNE

Si le néoplatonisme, dans son développement parallèle à la religion et la philosophie chrétiennes, en dépit de certaines influences de celles-ci, a maintenu son identité dans les cadres généraux de la philosophie grecque, pendant les premiers siècles de notre ère il y avait plusieurs courants spirituels qui, empruntant de nombreux éléments appartenant aux doctrines orientales, à la religion juive et à la philosophie grecque, y compris au néoplatonisme, voulaient les mélanger, en diverses proportions, avec la doctrine chrétienne, à laquelle ces courants se sentaient attachés d'une manière ou d'une autre. À cause de la parenté avec quelques thèmes essentiels de leur religion, les chrétiens ont qualifié ces courants d'« hérésies », et ils les ont fortement combattus. Un autre terme pour les désigner est le « gnosticisme », bien que le mot « gnose », dont il dérive, fût utilisé à cette époque-là pour exprimer certains aspects de diverses religions, y compris de la religion chrétienne, aspects qui impliquaient l'idée de l'ésotérisme, donc celle de la nécessité d'une initiation spéciale. Bref, la gnose désignait la connaissance spéciale, obtenue par révélation, à la suite de démarches spécifiques.

Mais ce qui particularise le gnosticisme ne sont pas tant les emprunts qu'il a faits ou le mélange de ceux-ci, que l'interprétation originelle qu'il leur donne.

L'initiateur du gnosticisme a été *Simon le Mage* (Ier siècle de notre ère) dont la doctrine comprend quelques éléments essentiels de toutes les doctrines gnostiques ultérieures. Celui-ci, bien qu'il fût considéré comme l'un des rivaux de Jésus-Christ, parce que sa magie passait pour un signe de la divinité, et qu'il ait eu une confrontation avec l'Apôtre Pierre, parce qu'il avait voulu obtenir par de l'argent les capacités spirituelles de l'Apôtre, n'accordait pas au christianisme d'importance plus grande par rapport aux autres religions de l'humanité, en soutenant que la révélation avait été diffusée également parmi les juifs et les païens. En se présentant lui-même en tant que l'instrument et la force de Dieu, Simon a promu le culte d'Hélène, une ex-prostituée, considérée comme la dernière incarnation de la Pensée du Dieu (Ennoya), dégradée et éloignée de celui-ci mais, en même temps, comme le moyen du salut universel, parce que, par son mariage avec le mage, la Sagesse divine refait son union originaire avec Dieu.

Simon le Mage a eu de nombreux disciples, parmi lesquels Ménandre, qui, à son tour, a enseigné à deux importants gnostiques : Saturnin et Basilide.

Saturnin, né à Antioche, en Syrie, considérait que Dieu est unique et non cognoscible. Tout-puissant, il a créé une pluralité de forces spirituelles, nommées d'après diverses catégories d'anges de la religion chrétienne : anges, archanges, pouvoirs, dominations, etc. Celles qui ont créé effectivement le monde ont été seulement sept de ces forces, parmi les plus faibles, dont l'une a été le Dieu des Juifs. Pour créer l'homme, elles ont pris comme modèle une puissance supérieure, qui, en outre, a donné à l'homme un rayon divin, qui, après la mort de l'individu, doit retourner à sa source. À un moment donné, les forces créatrices et en même temps gouvernantes de l'univers, ont essayé d'éliminer leur propre père. Alors, le Christ est venu dans le monde pour renverser le Dieu des Juifs et pour sauver une partie des hommes, formée par les croyants. Ils sont ceux qui possèdent dans l'âme le rayon divin, et par conséquent ils sont susceptibles d'être sauvés, tandis que les autres, subordonnés à Satan, le génie du mal, formés de la matière, préoccupés seulement des choses du monde, seront anéantis après la mort.

Nous ne savons pas si Satan se trouve parmi les forces créées depuis le commencement par Dieu suprême ou un pouvoir du mal distinct de Dieu, situé au-delà de sa portée. Un autre problème incertain est de savoir si la matière, qui a été créée par Dieu, n'étant par elle-même ni bonne ni mauvaise, est à l'origine des choses sensibles, ou si celles-ci ont comme principe une force opposée à Dieu, par exemple Satan, situation où toutes les choses seraient une évidente manifestation du mal. En tout cas, Satan était considéré comme la source de nombreuses choses du monde, comme le mariage et la procréation. Mais la vision de Saturnin reste en dernière instance optimiste : par l'action de Sauver, tout le mal du monde, expression de l'empire de Satan, sera aboli, et les hommes attachés au bien seront sauvés par le retour de leur rayon divin à Dieu suprême.

Basilide, (II[e] siècle) né à Alexandrie, s'est distingué en Égypte, essayant de donner dans ses écrits une interprétation personnelle aux livres saints du christianisme, parmi lesquels il en admettait quelques-uns rejetés par les chrétiens. En même temps, il soutenait qu'il devait toujours maintenir une distinction ferme entre le christianisme et la philosophie païenne, étiquetant tous les emprunts philosophiques faits par cette religion comme une expression du judaïsme.

En ce qui concerne sa doctrine, Basilide use de l'idée de l'émanation pour décrire le processus de la création du monde à partir de Dieu suprême. Celui-ci, qui est un être incompréhensible, procède premièrement à une révélation interne, à laquelle succède une révélation externe, à savoir le Verbe ; du Verbe dérive l'Intelligence, de l'Intelligence la Sagesse et la Force, et de ces dernières proviennent

les Vertus, les Dominations et, en dernier lieu, les Anges. Ceux-ci sont les huit degrés de la perfection ou du bien, dont chacun est propre à un niveau de l'émanation divine et exprime une nature distincte de l'être. Évidemment, à mesure que nous descendons aux niveaux inférieurs, dont chacun est le résultat de l'émanation directe de son niveau supérieur, le degré de la perfection sera de plus en plus faible, expression de l'éloignement de plus en plus profond par rapport à Dieu suprême. En même temps, le degré de la perfection exprime la capacité individuelle des êtres engendrés de connaître le divin, type de connaissance que Basilide nomme « foi ».

Notre monde a été créé par deux principes distincts: le principe du mal ou de la nuit, et le principe du bien ou du jour. Nous ne savons pas d'où provient le principe du mal, mais au moment où les forces de la nuit ont connu celles du jour, elles ont voulu se mélanger à celles-ci. Le principe du bien est représenté par le dernier élément de la série des émanations divines, les Anges, qui sont au nombre de trois cent soixante-cinq. Ces derniers, dont le plus puissant est le Dieu des Juifs, ont introduit l'ordre dans la confusion primitive provoquée par les forces de la nuit dans leur aspiration vers la lumière, et ils ont créé expressément la terre, qu'ils gouvernent du ciel voisin de la terre.

Dans le monde, le mal est comme une souillure qui s'attache à toutes les choses. Pour Basilide, la distinction entre le bien et le mal est une distinction de nature ; en ce sens, les chrétiens, les meilleurs hommes, sont des êtres privilégiés, désignés par leur nature supérieure à régner dans le monde sensible. Toutefois, parce que dans l'homme l'âme raisonnable a été mélangée dès l'origine à des éléments impurs, comme les désirs et les pulsions animales, les chrétiens ne sont pas des êtres parfaits mais possèdent tous la volonté du mal et le pouvoir du mal, même ceux qui n'ont jamais péché. Ceux-ci se trouvent même dans l'âme de notre Rédempteur, qui n'a pas péché seulement parce qu'il n'a eu aucune tentation. Par conséquent, les maux et les souffrances auxquels les hommes sont soumis par le Dieu providentiel sont justes, chacun ayant une raison précise : soit comme châtiment, soit comme une prévention et une délivrance d'autres maux, plus grandes, soit comme un moyen de tourner l'âme vers la voie de la purification. D'ailleurs, la force du bien est plus grande que celle du mal, soumise toujours à soi, de sorte que, finalement, elle va purifier et sauver tout le monde.

Valentin (II[e] siècle), originaire d'Égypte, a réçu à Alexandrie une éducation grecque, de sorte que dans sa doctrine on trouve des influences pythagoriciennes, platoniciennes et stoïciennes. D'abord, il a répandu ses idées en Égypte, puis il est venu à Rome, où il a enseigné entre 135 et 160, mais, à cause de l'hostilité des autorités

chrétiennes, qui l'ont excommunié en 143, il s'est réfugié à Chypre. À côté de son enseignement oral, Valentin a écrit des lettres, des psaumes, des traités, et un ouvrage intitulé *L'Évangile de la vérité*. Il a eu de nombreux disciples, comme : Ptolémée, Marc, Héracléon, Secundus, Épiphane, Théodote, étant le fondateur d'une véritable école, nommée l'École des Valentiniens. Ceux-ci soutenaient que leur maître avait été l'élève de Théodas, disciple de saint Paul, et que, par conséquent, leur doctrine exprime la vérité sécrète du christianisme, vérité que Jésus-Christ a révélé en termes précis à ses Apôtres, en même temps qu'il l'exposant au peuple comme une parabole. Cette vérité nous enseigne que Dieu premier, éminemment bon, étant le Bien absolu, ne peut pas être le créateur du monde, qui renferme aussi le mal. Ce Dieu est donc absolument transcendant, ineffable et incompréhensible, étant au-dessus de l'être et au-dessus de toute substance. Exprimant la profondeur éternelle et inaccessible de l'existence, il est le principe masculin, qui règne avec le Silence, le principe féminin, représentant sa force. Le Silence est nommé aussi la Pensée et la Grâce de Dieu suprême, qui lui permet d'avoir conscience de soi et de se révéler aux autres.

Mais, parce qu'il est aussi le fondement de tout ce qu'il y a d'autre que lui, le Premier Dieu est nommé le Premier Père, donc *Propater*. Celui-ci engendre par émanation l'Intelligence (le *Noûs*), nommée aussi l'Innée, et la Vérité, qui forment ensemble un niveau second d'existence. De ce couple procède un autre, formé par le Logos et la Vie, et de ces deux derniers émanent à leur tour l'Homme et l'Église, c'est-à-dire la communauté spirituelle de tous les individus. Ainsi se forme la première Ogdoade (*ogdoas*-le nombre huit) du système valentinien, qui embrasse également la réalité originaire et les réalités dérivées, nommées Éons (siècles). Mais le processus de l'émanation ne cesse pas encore, parce que le Logos et la Vie engendrent la Décade : cinq couples d'Éons, et l'Homme et l'Église donnent naissance à la Dodécade : six couples d'Éons, ainsi qu'en dernière instance on a affaire à trente Éons, de plus en plus imparfaits par rapport au Premier Dieu, mais qui représentent ensemble la Plérome, la plénitude spirituelle et le royaume invisible et intelligible, dont tous les composants se suffisent à eux-mêmes, chacun étant parfait dans son niveau d'existence et se réjouissant pour cela de la félicité. La Plérome est entourée par la Limite, qui est nommée aussi la Croix.

Tous les Éons aspirent à connaître le Dieu suprême mais entre la Profondeur et ses émanations reste un abîme, de sorte que leurs efforts ne l'affectent pas du tout, du moment que la vérité du Père est infinie, alors que leurs vérités, qui l'expriment chacune d'une manière

spécifique, sont limitées. Même l'Intelligence, qui est considérée comme semblable ou analogue au Premier Dieu, et dont on dit parfois qu'elle connaît le *Propater*, comprend qu'il est, au fond, intangible. Toutefois, à un moment donné, le dernier des Éons, la Sagesse divine, s'est séparé de la Plérome et a essayé de connaître par ses forces le Père inconnaissable et de s'unir à celui-ci. Mais de cette manière-là, elle a perdu la force créatrice authentique, donnée à chaque Éon seulement par la solidarité de tous, de sorte que la Sagesse n'a pas pu créer que le monde sensible, qui est quelque chose de faux, donc il n'a pas une existence réelle, autonome, étant une simple image de son créateur, représentant, en fait, la pensée comme passion de la Sagesse, séparée délibérément de celle-ci et nommée parfois Achamoth.

Bien que le monde sensible ait comme modèle celui intelligible, il est au fond totalement imparfait et dominé par le mal, qui a sa source dans la passion pour la Sagesse. Le monde est formé de la matière, créé dans le processus d'éloignement de la pensée (Achamoth) par rapport à la Sagesse, mais il contient aussi un principe de la vie physique et un principe spirituel, le signe de son créateur divin. Le créateur direct du monde est l'Âme du monde, le Démiurge, qui forme, avec les sept cieux, l'Ogdoade des Éternités, mais cette Âme est comme une force aveugle, parce qu'elle ne connaît pas les idées d'après lesquelles elle a modelé toutes les choses. D'autre part, la mère de l'Âme du monde, Achamoth, n'est consciente ni du Démiurge ni des réalités supérieures, se croyant elle-même le seul créateur et Dieu unique.

Dans le monde il y a une lutte permanente entre le bien et le mal, et le sens de tout le développement du monde c'est l'accomplissement des éléments spirituels répandus sur la terre. Mais la Sagesse, en voyant la profonde imperfection de sa création et en comprenant qu'elle s'est trompée au moment où elle a abandonné le royaume intelligible, revient au sein de la Plérome et s'unit ainsi au premier Dieu, étant maintenant consciente qu'il ne peut pas être connu. En réponse à l'aventure de la Sagesse, l'Intelligence a créé le Christ et le Saint-Esprit, qui ont pour rôle de contribuer au retournement de celle-là et d'établir une liaison plus profonde entre les Éons, de sorte qu'aucun n'ait plus envie de s'écarter de leur totalité.

Au moment où la Sagesse retourne à sa place naturelle, le monde sensible doit périr. En effet, il est détruit par le feu en ce qui concerne ses parties matérielles et, à son tour, le feu se détruira lui-même. Mais les traces de la spiritualité divine ne périront pas, elles seront sauvées, étant introduites avec Achamoth dans la Plérome des Éons. Les âmes des individus humains auront chacune un destin distinct, d'après leur appartenance aux trois natures essentielles. Les

âmes des païens, qui ont une nature purement matérielle, périront toutes ; les âmes des gnostiques, donc des vrais connaisseurs, qui possèdent une nature purement spirituelle, seront toutes sauvées ; enfin, les âmes des juifs, qui ont une nature « physique », intermédiaire entre la matière et l'esprit, seront soit sauvées soit détruites, processus conditionné par leur liberté, en vertu de quoi les hommes « physiques » choisissent de faire ou le mal ou le bien pendant leur vie.

Marcion de Sinope (85–160) a été un gnostique qui revendiquait aussi son appartenance à la religion chrétienne, et qui, enseignant sa doctrine à Rome, a été excommunié en 144, à cause de ses idées qui menaçaient de détruire l'unité du christianisme et qui, par conséquent, ont été très combattues par les apologètes et par les Pères de l'Église. C'est parce que Marcion faisait une ferme distinction entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau Testament. Il soutenait que seulement le dernier est Dieu suprême, transcendant et véritable, un dieu de la bonté et de l'amour, qui veut sauver réellement le monde, alors que le premier est un dieu inférieur, un simple démiurge, créateur de notre monde, étant sans pitié et sans tolérance, dont le but n'est que la soumission de l'homme à ses lois inflexibles.

Tous les individus ont la même nature et ils seront sauvés par le sacrifice sur la croix du Christ, qui en réalité est le Père même qui a pris un corps apparent. Par sa souffrance et par sa mort, le Dieu de l'amour s'oppose radicalement à Dieu comme juge insensible. Il a délivré toutes nos âmes et, en outre, il est même descendu dans l'enfer pour sauver ceux dont les actes ont nié l'autorité absolue du Dieu cruel de l'Ancien Testament. Marcion rejette ce Testament en totalité et il soutient que le Nouveau Testament doit aussi être purifié des judaïsmes qui l'ont falsifié partiellement. En ce sens, il a écrit un commentaire sur la Sainte Écriture et il a retenu comme livres sacrés l'Évangile de Luca et dix épitres apocryphes de saint Paul. Excommunié par l'Église chrétienne, il a provoqué le premier schisme profond parce qu'il a organisé des structures ecclésiastiques parallèles, qui ont eu de nombreux adeptes et qui ont résisté dans la compétition avec le christianisme officiel jusqu'à la fin du Ve siècle.

Le Manichéisme s'est développé à partir de *Mani* (*Manès ou Manichée*), un persan chrétien de Babylonie du nord, qui a vécu entre 216–277 et qui, en mélangeant des éléments de diverses religions (bouddhisme, zoroastrisme, christianisme), a fondé une religion nouvelle qui s'est répandue largement dans l'Empire Persan et en Syrie. Ses adeptes ont identifié Mani, en fonction de diverses traditions, soit à Zoroastre, soit au soleil, soit à Bouddha, soit à Adam, au Saint-Esprit, à Jésus-Christ ou à l'un de ses Apôtres, ce qui ne

représentait pas pour eux une contradiction du moment que la doctrine admettait la possibilité pour l'Être divin de se révéler de plusieurs manières et aux différents peuples.

La préoccupation centrale des manichéistes a été celle d'expliquer les aspects négatifs de ce monde, qu'ils n'acceptaient pas comme les effets nécessaires du principe bon. Par conséquent, ils ont postulé l'existence de deux principes opposés l'un à l'autre, c'est-à-dire Dieu, qui a une nature purement spirituelle, et la matière, le premier étant le principe positif, donc le bien et la lumière, alors que la matière est le principe négatif, représenté par le mal et par les ténèbres. Chacun de ces principes, indépendants l'un de l'autre, forme un royaume. Toutefois, les ténèbres ont une aspiration naturelle vers la lumière, de sorte que le royaume du mal mobilise toutes ses forces pour la lutte en vue de conquérir le royaume de Dieu. C'est pour cette raison que dans notre monde il y a un mélange permanent entre le bien et le mal, et que toutes les choses se trouvent ici dans un combat éternel.

En fait, Dieu (donc le bien), n'a permis cette pénétration du mal que dans une partie de son royaume, à savoir dans l'âme du monde, et c'est précisément cette combinaison du mal et du bien qui a engendré effectivement l'univers des hommes, qui par définition implique toutes sortes de maux. Toutefois, la forme et l'ordre de notre monde, mixte par sa nature, provienent de la partie du royaume de Dieu libre de tout mal. D'ailleurs, Dieu a établi un développement vers un but précis, situé à la fin du temps, but qui exprime l'idée que le principe du bien triomphera définitivement du principe du mal.

Un rôle décisif dans la lutte entre le bien et le mal revient à l'homme, qui englobe en soi également les aspects du bien conquis déjà par le mal et mélangé à celui-ci, et un élément de nature mauvaise, le sceau du seigneur des ténèbres. Ainsi, l'homme représente en petit tout le monde, et le combat continu qui se livre dans son âme est une expression de la lutte universelle, comptant énormément dans la balance des forces opposées. De cette façon, l'homme est compris comme le champ privilégié où les aspects du bien souillés par le mal peuvent être purifiés, et comme le sujet qui peut subordonner au bien toutes les choses du monde. La voie par laquelle l'homme réussira atteindre ce but c'est la vie morale, soutenue seulement par sa volonté et par ses propres forces.

En même temps, le salut universel est conçu comme le résultat d'une action mécanique des forces naturelles, parce que tous les éléments du bien qui se trouvent dans une situation impropre, mélangés au mal, tendent d'eux-mêmes vers la lumière suprême, unique, dont ils sont des parties distinctes. Un premier effet de cette

force libératrice universelle a été l'apparition du Christ sur la terre, et une autre forme de ses nombreuses manifestations a représenté l'apparition de Mani, qui, par son acte de création de la doctrine manichéiste, a donné une nouvelle impulsion pour l'orientation du monde vers le bien.

BIBLIOGRAPHIE

1. *** *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007.

*

2. Barc, Bernard, *L'hypostase des archontes : traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes* (NH II, 4), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1980.
3. Borella, Jean, *Problèmes de gnose*, Paris, L'Harmattan, 2007.
4. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Cerf, 1970, Retirage 2006.
5. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, VI*, Paris, Cerf, 1999.
6. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
8. Depraz, Nathalie, Jean-François Marquet (éditeurs) *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Les Éditions du Cerf, 2000.
9. Doresse, Jean, *Les livres secrets de l'Égypte : les gnostiques*, Paris, Payot et Rivages, 1997.
10. *** *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1982.
11. Irénée de Lyon, Saint, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Cerf, 1991.
12. Lacarrière, Jacques, *Les gnostiques*, Paris, A.M. Métailié, 1991.
13. Marrou, Henri-Irénée, *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris, Seuil, 1976.
14. Masson, Hervé, *La gnose, une et multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1982.
15. Ritter, Henry, *Histoire de la philosophie*, Tome 5, Paris, Ladrange, sans date.
16. Scopello, Maddalena, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, Fides, 1991.
17. Syméon le nouveau théologien, Saint, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris, 1996.
18. Tardieu, Michel, *Le Manichéisme*, P.U.F., 1981.
19. Tardieu, Michel, *Écrits gnostiques : codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984.
20. Tardieu, Michel, Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris, Cerf, 1986.

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

I. PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

A. PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE

a. APOLOGÈTES GRECS ET LATINS : JUSTIN LE MARTYR ET LE PHILOSOPHE, ATHÉNAGORE L'ATHÉNIEN, TERTULIAN, MINUCIUS FÉLIX

Après de nombreux siècles où la philosophie s'est développée dans les cadres de la pensée établis par l'esprit grec, qui a fait appel à la raison pour découvrir le principe de toutes les choses, les secrets de l'univers et les normes du comportement humain, il semble, à première vue, qu'elle n'a réussi que la création d'une pluralité de doctrines distinctes et même opposées, sans trouver le critère précis pour mesurer le degré de vérité de chacune. À la suite de ce fait, et aussi dans les conditions où le mode de vie fondé sur les vieilles valeurs commençait à disparaître, la philosophie renonce à la recherche des vérités et « accepte » de les recevoir de l'extérieur, de l'instance divine, avec maintenant pour soi-même la tâche de les comprendre et de leur donner une forme rationnelle accessible à l'homme. En d'autres termes, la philosophie païenne est abandonnée de sorte que, sur ses ruines, s'est développée la philosophie chrétienne. En fait, depuis le Ier siècle de notre ère et jusqu'au VIe siècle, les deux types de philosophie se développent simultanément, avec des influences très importantes des Grecs envers les chrétiens, en ce qui concerne le langage, le style, les idées, les manières de l'argumentation, mais aussi, dans une certaine mesure, des chrétiens envers les Grecs, en ce qui concerne certains éléments doctrinaires.

La philosophie chrétienne commence avec la patristique, qui a duré de la fin du Ier siècle de notre ère, jusqu'au VIIIe siècle. C'est la période où sont intervenus les apologètes (défenseurs de la religion chrétienne face à ses détracteurs, qui l'accusaient de pratiques indignes et même abominables, et face aux empereurs romains, qui persécutaient les chrétiens), et les Pères de l'Église, ceux qui, par leurs œuvres, ont créé la doctrine et le culte chrétiens. Parmi les apologètes, les uns ont écrit en grec, et les autres en latin.

- Justin le Martyr et le Philosophe

Saint Justin (~100–165) est le premier grand apologète d'expression grecque. Né païen, en Palestine, il a été martyrisé en tant que chrétien, sous l'empereur Marc Aurèle. Justin a été élevé dans la vieille tradition et il a reçu une solide éducation, qui l'a orienté vers la philosophie. Dans son *Dialogue avec Tryphon le Juif*, il nous raconte qu'il a parcouru tous les grands systèmes de l'antiquité : le stoïcisme, l'aristotélisme, le pythagorisme, le platonisme, sans être satisfait d'aucun. Mais, à un moment donné, un vieil homme lui a parlé des prophètes, et la conversion s'est faite le tout d'un coup. Il est allé après à Rome, où il a fondé la première école de philosophie chrétienne, mais organisée à la manière des écoles grecques. En outre, quoiqu'il se déclare déçu par toutes les philosophies païennes, il a une prédilection pour la conception de Platon, de sorte qu'il peut passer pour un néoplatonicien ou pour un moyen platonicien chrétien. « Sa pensée, inspirée du platonisme de *Timée*, représente, probablement, la première forme médioplatonicienne du christianisme, avec une mise en valeur du Logos créateur de sens, peut-être double, de « parole » et de « raison ».»[32]

Dans ses deux *Apologies*, saint Justin défend, également, la religion chrétienne et la philosophie, qui sont, à son avis, étroitement liées. Il soutient que la philosophie est l'unique possibilité pour l'homme d'arriver à Dieu et de connaître la vérité. Mais la philosophie est seulement une : la philosophie chrétienne, toutes les autres ne représentant que sa dégradation, contenant des vérités tronquées, auxquelles les hommes sont arrivés par leurs propres forces, tellement faibles. D'ailleurs, les philosophes païens se sont inspirés des livres saints chrétiens. Par exemple, Platon a emprunté à Moïse l'idée de la création du monde par Dieu en partant de la matière et il a accordé la troisième place dans l'univers à l'âme, donc à l'esprit.

En outre, saint Justin croit que Platon et son maître Socrate ont été chrétiens, comme tous ceux qui, bien qu'ils aient vécu avant la révélation de Jésus-Christ, se sont comportés en conformité avec son enseignement. C'est parce que tous les hommes portent dans leurs âmes les semences de la vérité, révélée dans sa splendeur par le christianisme, de sorte que les bons et les justes, peu importe le temps où ils ont vécu, seront sauvés. La rédemption dépend de leurs actes, parce qu'ils possèdent le libre arbitre. Dans cette perspective, la

---

[32] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 646.

philosophie de Platon et celle des stoïciens ne sont pas étrangères au christianisme mais elles possèdent une graine de la Vérité.

La doctrine chrétienne, qui détient la vérité entièrement révélée, est supérieure à toute philosophie humaine. Le Dieu des chrétiens est celui qui a créé et organisé tout l'univers, par l'entremise de son Logos. Les mots par lesquels nous l'appelons ne sont pas de véritables noms, parce que Dieu n'a pas un nom propre ; toutefois, ces mots, par exemple « Père », « Créateur », « Dieu », expriment ses bienfaits et ses actions vis-à-vis de nous. C'est la même situation pour son Fils, qui, bien que sa nature ne soit pas connue, est nommé « Logos », « Pensée », « Sagesse », noms qui lui sont accordés par analogie à l'expérience humaine habituelle. Seul le nom « Jésus » est authentique, parce qu'il signifie « homme » et « sauveur ». Jésus est venu dans le monde pour la rédemption des hommes et la destruction des démons.

Dieu est le Dieu de tous, y compris des Juifs. Le Nouveau Testament éloigne et remplace l'Ancien Testament, parce qu'à la suite du sacrifice du Christ, il n'y a plus besoin des vieux rituels pour la rédemption. Toutefois, il y a une continuité entre la pensée juive et la pensée chrétienne, parce que les prophètes Juifs ont annoncé l'arrivée de Jésus-Christ comme l'accomplissement de tous leurs efforts. Par conséquent, Justin interprète l'Ancien Testament à partir du Nouveau Testament, en usant de la méthode allégorique proposée par Philon le Juif, et de la technique des analogies.

- **Athénagore (Athënagoras) l'Athénien**

Un autre important apologète chrétien d'expression grecque, a été Athénagore l'Athénien, dont la vie ne nous est pas connue, mais dont les écrits sont datés entre 177 et 180. Le premier écrit, *Ambassade* ou *Supplique en faveur des chrétiens*, s'adresse aux empereurs Marc Aurèle et Lucius Commode, pour défendre la religion chrétienne contre les trois accusations habituelles à l'époque : l'athéisme, l'anthropophagie et l'inceste, utilisées par l'État Romain comme prétextes pour persécuter et martyriser les chrétiens. Du point de vue d'Athénagore, il était très correct que les chrétiens supportent toutes les persécutions s'ils étaient coupables de ces faits indignes. Mais, en réalité, la vie des chrétiens exprime la plus grande moralité, les accusations n'étant que de pures fabulations et des calomnies, de sorte qu'ils sont incarcérés et tués sans aucun fondement légal ni rationnel.

Pour prouver cette chose, Athénagore répond à chaque accusation, présentant à cette occasion les points essentiels de la

doctrine chrétienne et faisant, en même temps, une critique du polythéisme. En ce qui concerne l'athéisme, il dit que les chrétiens ne peuvent pas être athées, du moment qu'ils croient en Dieu suprême de l'univers, qui est transcendant au monde matériel. Bien qu'il soit un, Dieu exprime l'unité du Père avec son Fils, engendré par le Père, et avec le Saint-Esprit, qui procède du Père comme les rayons du soleil. Le Dieu des chrétiens est incréé, éternel, accessible uniquement à la pensée, et il représente le fondement de l'ordre, de l'harmonie et de la beauté de l'univers. Il ne doit pas être confondu avec les dieux habituels, qui ne sont que des idoles, créés seulement par l'imagination des Grecs, et auxquels les artistes plasticiens ont accordé des visages concrets. Ces idoles ne doivent pas être vénérées, du moment qu'elles ne sont que des pseudo-dieux, mais ceux qui honorent Dieu supra-sensible, créateur de l'univers matériel, qu'il a amené à l'existence par sa parole, sont nommés à tort athées.

Les deux autres accusations, d'inceste et d'anthropophagie, sont qualifiées d'absurdes. Les chrétiens ne sont pas subordonnés aux plaisirs de la chair, étant convaincus qu'après cette vie, Dieu leur en accordera une autre, éternelle, supérieure à tous points de vue à la première, mais seulement s'ils respectent les commandements établis par Dieu, qui visent la pureté du corps et de l'âme, la justice et la charité. En fait, la vie des chrétiens doit être un exemple pour tous les autres hommes, parmi lesquels l'immoralité est largement répandue. En outre, ces accusations sont des faits qui caractérisent la vie des soi-disant dieux, de sorte qu'il est étrange de punir les hommes pour eux, alors que les dieux en sont vénérés. D'ailleurs, il n'est pas étonnant que des hommes moraux et droits comme les chrétiens soient persécutés par les autres, parce que l'histoire nous offre en ce sens de nombreux exemples, surtout en ce qui concerne les philosophes, qui ont été soit éloignés, soit même condamnés à mort par leurs concitoyens.

Dans un autre ouvrage, *Sur la résurrection des morts*, Athénagore veut démontrer que Dieu a créé l'homme pour qu'il jouisse d'une existence rationnelle éternelle, pour qu'il contemple toujours la grandeur et la sagesse divines, ce qui implique la résurrection des individus. D'ailleurs, si la résurrection n'était pas possible, la pratique de la moralité, la vertu, la justice, le respect de la loi, l'activité de la raison, la sagesse ne se justifient plus et, en somme, toute la vie de l'homme, implicitement sa création, n'auraient aucun sens. En fait, la résurrection de l'homme n'est pas seulement possible, mais elle est voulue par Dieu, en témoignant ainsi sa toute-puissance. Cette résurrection est également de l'âme et du corps, parce qu'uniquement par l'union de ces deux éléments nous pouvons parler

d'un individu humain. Vraiment, celui qui a reçu la rationalité de la part de Dieu c'est l'homme comme tel, pas l'âme seulement, donc c'est tout naturellement que le corps participe à la vie rationnelle éternelle qui lui a été destinée.

- **Tertullien (Quintus Septimius Florens Tertullanus)**

Tertullien (~160–220) est le plus important apologète de l'Occident chrétien. Il est né en Afrique, à Carthagène, et il a été avocat à Rome. Comme saint Justin, Tertullien a été au commencement païen, et il a connu la plupart des systèmes philosophiques de l'antiquité ; par conséquent, lui non plus ne peut pas renoncer à la philosophie, mais il en minimalise sa valeur au profit de la croyance chrétienne. Son argument est que la philosophie, exprimant la sagesse profane, est quelque chose de relatif, englobant de nombreuses erreurs, alors que la croyance, fondée sur les textes sacrés, représente la sagesse divine, qui révèle la vérité absolue.

Mais, en fait, Tertullien appuie nombre de ses propres thèses sur des arguments empruntés aux philosophes grecs. Comme Justin et d'autres Pères de l'Église, il soutient que les philosophes païens se sont inspirés de vieux écrits chrétiens, donc que leurs œuvres contiennent aussi des choses valables et que la philosophie est une étape préparatoire pour la croyance. « Il distingue deux démarches pour accéder à la connaissance de ce Dieu : l'une naturelle, qui conduit l'homme du monde à Dieu ou de lui-même à Dieu, l'autre surnaturelle, par Révélation. Assurément, il est convaincu que la connaissance surnaturelle l'emporte de loin sur la connaissance naturelle. Pourtant, il ne pense pas que celle-ci doit être négligée (...) Elle permet parfois aux chrétiens de préciser le contenu de la Révélation. Surtout, elle joue un rôle essentiel avant la conversion. Elle est historiquement la première que Dieu a accordée à l'humanité. Elle autorise son jugement sur tout homme. Elle garde une nécessité pédagogique, parce qu'elle est destinée à faciliter l'accès à la Révélation. »[33]

Dieu est un et unique, bien qu'il exprime l'unité de la Trinité divine. Dieu est transcendant au monde, dont il est le seul créateur, et qu'il a tiré du néant. Dans le processus de la création du monde, Dieu a instauré, à l'aide du Verbe divin, qui constitue sa force créatrice éternelle, un ordre intrinsèque de tout l'univers, qui exprime sa volonté et représente la loi, en même temps divine et naturelle,

[33] Claude Rambaux, *L'accès à la vérité chez Tertullien*, Bruxelles, Latomus, 2005, p. 19.

supérieure à toutes les lois créées par les hommes dans le cadre de la société.

Influencé par les stoïciens, Tertullien soutient que tout ce qui est réel est corporel ; même l'âme et Dieu ont une corporalité très subtile, qui peut être saisie seulement par les hommes purifiés, avec les yeux de l'intelligence. En tout cas, entre les sens et l'intelligence il n'y a pas une différence de nature, tous les deux étant des forces de l'âme. À son avis, la compréhension représente la sensation de la chose, et la sensation n'est que la compréhension de la chose sentie.

Dans son écrit intitulé *Sur l'âme*, Tertullien soutient que l'âme de l'homme est simple et unitaire, corporelle, immortelle, ayant la forme du corps qu'elle habite. Elle tire son origine de l'âme unique d'Adam, aspect nommé « traducianisme », et que Lambros Couloubaritsis qualifie d'expression de la pratique généalogique du mythe, qui explique comment le péché originel est transmis d'une génération à l'autre. En même temps, toute âme est douée de la raison et de la capacité de prendre des décisions. Tertullien admet donc le libre arbitre et il croit que chacun de nous a comme devoir de construire son destin, bien qu'en collaboration avec la grâce. La cause de la chute de l'homme est la manière défectueuse dont il fait usage du libre arbitre, qui représente, toutefois, le seul moyen de faire le bien et de se réhabiliter complètement par Jésus-Christ. Parce qu'elle est d'origine divine, l'âme est immortelle, et elle peut s'élever vers le divin. En outre, parce que dans les situations difficiles de la vie l'âme se dirige spontanément vers le divin, elle peut justifier l'existence de Dieu, son créateur, fait qui, pour Tertullien, est une preuve que l'âme est chrétienne par sa nature même.

Après la mort, l'âme garde tous les attributs de sa substance : l'immortalité, la rationalité, la sensibilité, l'intellectualité, le libre arbitre. Les châtiments après la mort seront soit pour l'âme, soit pour le corps, soit pour les deux ensemble, en fonction de celui qui a eu l'initiative du péché, bien que pour tous les péchés l'âme soit responsable, comme le gouverneur du corps. La demeure des morts est l'Enfer, la partie souterraine où Christ est resté entre sa mort et sa résurrection, parmi les Patriarches et les Prophètes de l'Ancien Testament. Dans la même partie, mais plus haut, se trouvent les justes au sein d'Avraam. Le Paradis est destiné seulement aux martyres, étant fermé pour tous les autres jusqu'au Jugement Dernier.

- **Marcus Minucius Félix**

L'une des plus célèbres œuvres apologétiques chrétiennes est le dialogue *Octavius*, qui a été écrit probablement au commencement du

III[e] siècle. Son auteur, Minucius Felix, nous reste inconnu, tout ce que nous savons de lui c'est qu'il était d'origine africaine et qu'il était avocat à Rome, où il s'est converti au christianisme, impressionné par l'attitude des chrétiens pendant les procès intentés contre eux. À la différence des autres apologies, le dialogue *Octavius* s'adresse aux hommes cultivés, capables d'apprécier une discussion rationnelle, principielle, argumentative, sans être aveuglés par les préjugés. Il raconte un changement d'idées entre deux jeunes amis, l'un païen, Caecilius, et l'autre chrétien, Octavius. Au début, Caecilius, apostrophé par Octavius pour un geste de dévouement envers une statue de dieu, fait l'éloge de la religion païenne et répète les accusations contre les chrétiens, en soulignant leur refus de vivre comme tout le monde, l'absurdité de leur croyance dans une vie après la mort, du moment qu'ils ne veulent pas s'engager dans cette vie, et l'inconsistance de leur Dieu, qui n'est pas visible, bien qu'ils disent qu'il est partout, et qui n'a pas de force pour leur accorder une situation meilleure, du moment que les chrétiens sont les plus pauvres et les plus malheureux des hommes.

En réplique, Octavius va démonter toutes ses accusations, en provoquant sa conversion au christianisme. Vraiment, le Dieu des chrétiens n'est pas visible, parce qu'il dépasse nos sens et même notre raison. Il est cependant partout parce qu'il est tout puissant, étant le créateur unique de tout ce que nous voyons. Par conséquent, il n'a pas besoin de temples pour être vénéré, et les lieux propres en ce sens sont le cœur et l'âme de l'homme. Les preuves pour l'existence de Dieu sont l'ordre et la beauté du monde et l'harmonie de notre corps, qui montrent la sagesse et la bonté divines. Les dieux habituels, vénérés par les païens, ne sont que des inventions des hommes. En revanche, les démons existent de diverses manières et agissent contre tous les hommes.

En ce qui concerne les accusations de sacrifices humains, d'inceste, d'orgies publiques, de la vénération d'une tête d'âne, Octavius fait la remarque que ces pratiques se retrouvent dans les diverses collectivités païennes et dans la communauté de leurs dieux, ce qui a déterminé Platon à interdire de les raconter dans l'État idéal, mais à ce que les chrétiens les désavouent. Ceux-ci mènent une vie pure et c'est pour cela qu'ils ne participent pas d'habitude à la vie publique, compromise dans une grande mesure. Bien que la plupart des chrétiens n'aient pas de richesses matérielles, ils ne sont pas pauvres, parce qu'ils se contentent de ce qu'ils possèdent et ils ne sont pas malheureux du moment qu'ils acceptent avec joie d'être persécutés et de mourir pour leur Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

1. Justin Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, Paris, Cerf, 2006.
2. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens, Sur la résurrection des morts*, Paris, 1992.
3. Tertullien, *Le voile des vierges*, Paris, Cerf, 1997.
4. Tertullien, *Contre Hermogène*, Paris, Éditions du CNRS, 1999.
5. Tertullien, *Contre les valentiniens*, Paris, Cerf, 1980-1981.
6. Tertullien, *Traité du baptême*, Paris, Cerf, 2002.
7. Tertullien, *Contre Marcion*, Paris, Cerf, 2004.
8. Tertullien, *De la patience*, Paris, Cerf, 1984.
9. Tertullien, *La pudicité*, Paris, Cerf, 1993.
10. Tertullien, *Le manteau*, Paris, Cerf, 2007.
11. Tertullien, *La chair du Christ*, Paris, Cerf, 1975.
12. Minucius Felix, Marcus, *Octavius*, Leipzig, B.G. Teubner, 1982.

*

13. Alexandre, Jérôme, *Le Christ de Tertullien*, Desclée-Mame, 2004.
14. Alexandre, Jérôme, *Une chair pour la gloire : l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.
15. *** *Antiquité tardive et humanisme : de Tertullien à Beatus Rhenanus : mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70[e] anniversaire*, Turnhout, Brepols, 2005.
16. Braun, René, *Approches de Tertullien : vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992.
17. Coman, Ioan, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1995.
18. Coman, Ioan, *Patrologie*, Vol. I, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1984.
19. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
20. Hinnisdaels, Georges, *L'Octavius de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertullien*, Bruxelles, M. Lamertin, 1924.
21. Pouderon, Bernard, *D'Athènes à Alexandrie : études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, Leuven, Peeters, 1997.
22. Pouderon, Bernard, *Les apologistes grecs du II[e] siècle*, Paris, Cerf, 2005.
23. Rambaux, Claude, *L'accès à la vérité chez Tertullien*, Bruxelles, Latomus, 2005.
24. Sanchez, Sylvain Jean Gabriel, *Justin, apologiste chrétien : Travaux sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, Paris, J. Gabalda, 2000.
25. Vlăduţescu, Gheorghe, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995.

b. PATRISTIQUE D'EXPRESSION GRECQUE
1. L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE : CLÉMENT ET ORIGÈNE

- Clément d'Alexandrie (Titus Flavius Clemens)

Clément d'Alexandrie, né à Athènes en 150 et mort à Jérusalem, environ en 215, est le premier grand représentant de la philosophie chrétienne d'expression grecque. Il est celui qui a donné du prestige à l'École célèbre d'Alexandrie, qui a eu un rôle très important dans le développement de la philosophie médiévale fondée par le maître de Clément, Panthène, philosophe stoïcien converti au christianisme.

Lui aussi païen, possédant une solide instruction théorique, Clément a adhéré, sous l'influence de Panthène, à la nouvelle religion chrétienne et il a compris que celle-ci pourrait s'imposer seulement si elle élaborait, à côté des dogmes, une pensée spéculative, capable de supporter les critiques de la raison. C'est pourquoi il a introduit la dialectique pour la démonstration de la croyance, et a montré que la philosophie, qui a été le seul conseiller vers le bien, la vérité et le beau avant l'apparition du christianisme, est encore absolument nécessaire au chrétien pour discipliner et renforcer sa croyance. En même temps, pour interpréter les textes sacrés, Clément a utilisé la méthode allégorique.

D'ailleurs, Clément est d'accord qu'on peut être sauvé par la simple croyance, mais il soutient que celui qui est capable de démontrer les vérités chrétiennes parce qu'il les connaît dans leur profondeur, donc le *gnostique*, atteint la vraie liberté par l'identification à Dieu. À l'aide de la philosophie, à laquelle on doit ajouter la vie morale, le croyant peut atteindre la perfection humaine sur terre, en préparant ainsi son union avec la divinité. En ce sens, l'effort propre de l'homme est doublé tout le temps par l'action du Logos, du Verbe, le Fils de Dieu. En première instance, celui-ci, en tant que Chanteur, arrache l'âme de l'homme de la croyance païenne et de la gnose hétérodoxe en l'attirant vers le christianisme. Puis, en tant que Pédagogue, le Logos enseigne à l'individu comment il doit se comporter dans toutes les circonstances de sa vie terrestre.

Le Pédagogue possède trois dons : la science, parce qu'il représente la Sagesse, la bienveillance, parce qu'il s'est sacrifié pour nous de son plein gré, et la hardiesse, parce qu'il est Dieu et Créateur. Il ne se préoccupe pas de l'instruction des hommes mais de leur éducation, pour qu'ils deviennent meilleurs. D'ailleurs, il s'adresse dans la même mesure aux hommes et aux femmes, parce qu'ils sont semblables, ayant la même vertu et, après la résurrection, ils ne seront

plus distincts ; seulement sur la terre, ce qui fait la distinction entre eux, c'est le désir. À tous, le Pédagogue offre des conseils et des modèles de vie, renforçant ainsi leurs âmes, en les guérissant des passions et en les préparant à recevoir la révélation du Verbe par l'entremise de la vie vertueuse. Dans ce but, il use également de louanges et de punitions, manifestant une grande habiletée pour attirer les individus sur la bonne voie.

En tout cas, l'enseignement du Pédagogue représente l'éternel salut ; grâce à lui nous évitons le péché, et tous ceux qui sont sans péché, sont récompensés par le Pédagogue avec la félicité et la rédemption, qui est le plus grand et le plus merveilleux acte de la divinité. D'ailleurs, avant l'apparition du christianisme, le Logos a été déjà Pédagogue par Moïse, par la Loi hébraïque, qui a été une pédagogie pour les enfants très difficiles à soumettre, et par les prophètes. De cette manière, Clément soutient la continuité historique entre la pensée préchrétienne et celle chrétienne, et il souscrit à l'idée que les Grecs se sont inspirés des Saintes Écritures.

Bien que l'enseignement du Pédagogue suffise pour obtenir le salut, il vise les aspects concrets de la vie, et le résultat est la formation des hommes vertueux, non des hommes connaisseurs, donc des gnostiques. C'est pour cela que, en tant que Maître, le Logos enseigne aux hommes à comprendre les secrets profonds de la croyance, secrets déjà révélés à l'humanité par les Saintes Écritures et par Jésus-Christ. Ainsi, l'homme initié sait que Dieu est l'Un et même quelque chose au-dessus de l'Un, comme il est au-dessus de la monade, du nom, du temps et du lieu ; que Dieu est tout, et que tout est en Dieu. En lui-même, Dieu est bon, et il est le principe de tous les biens ; il est aussi droit, et sa justice dérive de sa bonté. D'ailleurs, Dieu est bon avant d'être Créateur, et il a voulu être Créateur et Père en vertu de sa bonté.

Son Fils, le Logos, bien qu'il soit conçu en quelque sorte comme subordonné au Père, n'est pas une entité distincte, mais c'est l'image et le pouvoir du Père, l'effet de sa volonté, par l'entremise de laquelle le Père a créé tout l'univers et il est présent dans le monde, comme la source de tout ce qui existe. En ce qui concerne le Saint-Esprit, il introduit l'ordre dans la nature et dans la vie sociale, de sorte qu'elles soient en harmonie avec la volonté divine, et patronne, en ce sens, l'activité de l'Église. En tant qu'être suprême, Dieu est le principe de tous les êtres. Bien sûr, entre l'être divin et l'être humain il y a de nombreux auxiliaires, ou des intermédiaires, qui sont les anges, de sorte que tous les peuples et tous les individus ont, chacun, son propre ange gardien. En même temps, comme substance ou comme nature, Dieu est transcendant au monde et inconnaissable pour

l'homme. Toutefois, ainsi qu'on l'a vu, le Fils peut accorder la connaissance sur le Père aux gnostiques, c'est-à-dire aux hommes qui ont suivi l'enseignement du Pédagogue et du Maître. D'ailleurs, le principe de la connaissance est toujours Dieu, du moment qu'il est l'Intelligence suprême et la cause de toute intelligence.

La préoccupation de Dieu pour l'homme s'explique par son amour pour cette créature, qu'il a faite premièrement de terre, à laquelle il a donné naissance de nouveau par l'eau (du baptême), qu'il a élevée par l'Esprit, qu'il a éduquée par le Verbe, et qu'il a dirigée par les saints commandements vers la renaissance et vers la rédemption. L'homme est un être spécial, qu'il a fait selon son visage et auquel il a donné son souffle. C'est pourquoi Dieu a fait le monde pour l'homme et il a établi que celui-ci peut connaître Dieu pour comprendre qu'il est bon. Étant similaire à Dieu d'après le visage, l'homme doit s'efforcer de ressembler à celui-ci par sa vie morale, extrêmement vertueuse et par la compréhension des vérités divines. Par ces moyens il réussira à mener une vie céleste, ce qui lui attirera la divinisation. La vertu est une disposition de l'âme en conformité avec la raison, pendant toute la vie. D'ailleurs, la vie des chrétiens est une totalité de faits rationnels, et c'est ce qu'on nomme la croyance. Nos devoirs de croyance par rapport à Dieu représentent les faits, non les paroles. Donc, la croyance est l'obéissance à la raison, et tout ce qui est contre la raison représente un péché. L'homme qui pèche contre la raison peut être considéré sans raison et, ainsi, associé aux animaux. Mais pour enseigner à obéir à la raison, il peut être aidé par la philosophie, qui est une recherche de la droite raison et qui représente la plus haute des sciences, c'est-à-dire la science des choses sacrées.

La conception de Clément sur les relations entre l'homme et la divinité et sur la possibilité de la divinisation pour l'homme, est représentative de toute la pensée chrétienne des premiers siècles de notre ère, qui voit dans l'homme le fils aimé de Dieu, destiné à une union intime avec celui-ci, ce qui a conduit les exégètes à dire que les écrits patristiques se caractérisent par un humanisme « théandrique » (divin et humain en même temps). En outre, par son attitude dégagée, par son ouverture vers la philosophie qui l'élève fermement vers la métaphysique, par son érudition et par sa subtilité de pensée, Clément est une figure supérieure aux apologètes, desquels il est contemporain.

« En un mot, en face du paganisme encore imposant, son apologie du christianisme est surtout constructive. Elle n'a rien de mesquin ni d'âpre comme celle d'un Tatien ou d'un Arnobe ; elle est plus complète que celle d'un Athénagore ou même d'un Justin. Clément présente avec une ardeur confiante (…), à un siècle épris de philosophies et de mystères mais encore profondément attaché à la

religion et à la pensée païennes, le christianisme comme la vraie et unique religion, comme le mystère par excellence du salut et comme "la vraie philosophie". »[34]

- **Origène**

Origène (185-253), l'élève de Clément, est le plus important écrivain de l'Église Orientale et l'un des plus grands philosophes médiévaux. Appartenant à une famille chrétienne, Origène a été un croyant qui a mis toute sa vie au service de la religion chrétienne et de l'Église, et un penseur passionné par la recherche des vérités spirituelles. Dans ses nombreux écrits, environ 600, dont la plupart ont disparu, il a enrichi dans une grande mesure la thématique chrétienne. En outre, parce qu'il est intervenu à une époque où l'Église n'avait pas encore donné de réponses officielles à tous les problèmes de la croyance, il a eu l'initiative d'en résoudre quelques-uns à sa manière propre, ce qui a déclenché des conflits avec les autorités ecclésiastiques et ce qui lui a attiré, à un moment donné, l'accusation d'hérésie. Mais parce qu'il a été un penseur profondément original, qui a influencé d'une manière décisive toute la théologie chrétienne, et parce qu'il n'a pas formulé ses thèses comme réplique aux solutions officielles, il a été accepté par l'Église.

D'ailleurs, les exégètes sont d'accord que la métaphysique chrétienne et la théologie proprement dite sont inaugurées par Origène. « Sans Origène, il n'y aurait pas de théologie. Tout commence avec lui parce que, grâce à lui, la réflexion philosophique pénètre dans le christianisme. (…) La grande innovation apportée par Origène est d'avoir structuré la pensée théologique en un vaste système logique et cohérent. À partir de la foi transmise dans l'Église, le théologien pouvait aborder les grands problèmes de l'existence humaine et y apporter des éléments de réponse en lien avec une vaste vision du monde. Son influence fut décisive, aussi bien dans la théologie grecque que latine. Elle marqua surtout la dogmatique, l'exégèse et la spiritualité. »[35]

Origène est le premier penseur chrétien qui parle largement et systématiquement de chaque personne de la Trinité et des rapports entre celles-ci. Dans sa vision, la Sainte-Trinité est le bon Dieu et le père bienveillant de l'univers ; il est un être rationnel, un être pensant simple, qui a une existence en soi, comme une unité et comme une

---

[34] Claude Mondésert, « Introduction », in Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, Paris, Cerf, 2004, p. 18.

[35] Philippe Henne, *Introduction à Origène. Suivie d'une anthologie*, Paris, Cerf, 2004, p. 7.

monade absolue. Il est le pouvoir créateur et providentiel, c'est-à-dire le pouvoir de donner l'existence et la vie à tout, de prendre soin et de faire le bien. Dieu c'est la raison d'être du monde entier, le principe de tout ce qui existe. Le pouvoir de la Sainte-Trinité est un. Entre ses personnes, il n'y en a aucune plus grande ou plus petite, parce qu'il y a une seule source de la divinité, qui tient tout dans son pouvoir. Le Père est le maître, mais il exerce son autorité par son Fils, qui est le Verbe ou la Sagesse divine. Le Père et le Fils sont coéternels, parce que le Père est sage par son essence même.

Le Fils est Jésus-Christ. Il est l'Un engendré par le Père, et il a une nature divine, tandis que la nature humaine, il l'a prise ultérieurement. Il représente la Sagesse du Père comme un être sage qui existe depuis l'éternité. Dans cet être il y a virtuellement toutes les forces et toutes les matrices des créations futures, donc les principes et les espèces de tous les êtres. La Sagesse est le Verbe de Dieu, parce qu'elle ouvre à tous les êtres le pouvoir de comprendre les mystères divins. Le Fils est l'image de Dieu invisible, donc le Fils et le Père ont la même nature et substance. En fait, le Fils fait tout ce que fait le Père, et tous les êtres pensants participent à lui, ayant en eux les semences de la sagesse et de la justice.

Le Saint-Esprit est aussi un être pensant, ayant une existence en soi-même. Il est aussi éternel et sans lui il n'est pas possible de participer ni au Père ni au Fils. Mais tandis que l'action de ceux-ci s'exerce sur tout l'univers, l'action du Saint-Esprit s'exerce sur les êtres rationnels qui font le bien et restent tout près de Dieu. Donc il est un pouvoir qui consacre, auquel participent tous ceux qui ont été sanctifiés par la grâce. Mais la grâce du Saint-Esprit ne peut être obtenue par l'entremise du Fils et par l'ouvrage du Père. Par conséquent, de la part du Père nous recevons l'être, de la part du Fils nous recevons la capacité de penser, et de la part du Saint-Esprit nous recevons la sainteté. Bien qu'Origène ait fait un effort remarquable pour mettre sur le même plan les trois personnes divines, il n'a pas pu éliminer totalement la sensation de la subordination du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père. Ce léger « subordinationisme », totalement involontaire, est en quelque sorte imposé par la nécessité de tracer l'échelle descendante de l'Absolu au monde, qui rende intelligible la création de l'univers.

Origène a combattu l'idée qu'il y ait deux Dieu : l'un droit, celui de l'Ancien Testament, et l'autre bon, celui du Nouveau Testament. C'est parce que la justice et le bien forment la même vertu dans la perfection divine, ainsi Dieu ne punit quelqu'un que pour son bien, en réalisant le bien avec justice et en exerçant la punition avec bonté. Voilà pourquoi Origène nomme Dieu le Bien, parce que le bien

est son essence, et que le Bien est la même chose que l'Être. Étant le Bien, et étant très bon, Dieu a créé le monde grâce à sa bonté. Le monde est composé par différents corps célestes, par les espaces trouvés entre ceux-ci, par tout ce qui croît sur la terre, par les animaux sans langage et par les êtres rationels, apparentés à Dieu, parmi lesquels il y a aussi l'homme. Tous les êtres rationels ont été égaux au commencement, et Dieu les a créés tous bons, mais il leur a aussi donné le libre arbitre, donc la capacité de choisir le bien ou le mal. Mettant en action leur libre arbitre, les uns sont restés tout près de Dieu, en choisissant, tout le temps ou dans la plupart des occasions, le bien, pendant que d'autres, indifférents, ont penché vers le mal, dégradant ainsi leur condition initiale.

En fonction de son attachement au bien, chaque être obtient sa place distincte dans l'univers. En ce sens, il y a une hiérarchie précise, à partir des êtres qui sont restés dans la pureté, tout près de Dieu (nommés les bons pouvoirs), jusqu'aux pouvoirs opposants à Dieu et malfaisants. Toutes les existences doivent à elles-mêmes leur gloire ou leur blâme, parce que tout être créé, en vertu de son imperfection, peut pécher, et s'il ne pèche pas, il doit être loué. Les êtres pèchent au moment où ils ne tiennent plus compte des règles de la raison, ne voulant plus respecter les valeurs de la justice et de la vérité. En choisissant le mal, ils attirent la punition, donc la chute de leur état supérieur initial, dans un autre, inférieur, et ce dernier, s'il n'est pas écarté par l'effort, devient comme leur deuxième nature. De cette manière, les êtres qui au commencement ont été des esprits purs (*noûs*), deviennent froids (*psychos*) par rapport à la chaleur divine, et se transforment ainsi en âmes (*psychè*). Les âmes sont donc des esprits glacés, déjà éloignés de la pureté initiale et prédisposés au péché. Seul l'esprit du Christ a choisi continuellement de se rattacher à Dieu par l'amour, et cette habitude est devenue sa deuxième nature. En tout cas, la chute n'est jamais réalisée d'un coup, mais elle est graduelle et pas définitive. Si on fait l'effort, on peut revenir à l'état de pureté de l'être, qui a été donné par le Créateur.

Les hommes ont été créés en même temps que tous les autres êtres pensants et ils se trouvent au milieu, entre les forces bonnes et les forces mauvaises. Mais ils sont les plus faibles et les plus pauvres des êtres, parce qu'ils se trouvent sous l'influence des pouvoirs mauvais (les anges du diable), qui règnent sur la terre et qui tentent de les séduire. Toutefois, l'homme est responsable s'il se laisse séduire, parce que le résultat de la confrontation entre lui et le diable n'est jamais fixé auparavant. En outre, chaque homme a son ange gardien, qui lui conseille de faire le bien, mais les anges, ainsi que le diable, ne font que stimuler le libre arbitre de celui-là. À cause de son libre

arbitre, chaque être peut progresser vers le bien ou régresser vers le mal, en passant par tous les niveaux d'existence, pendant un grand nombre de mondes. Chacun de ces mondes se détruira au moment où le mal qui l'enveloppe, et qui n'est qu'un manque et un éloignement du bien, atteindra la limite fixée pour lui par Dieu, et la destruction sera réalisée par l'eau ou par l'entremise du feu. Dans le nouveau monde, chacun des êtres obtiendra une autre place, donc un autre statut d'existence, comme effet de ses mérites accueillis dans le monde antérieur. Par exemple, les gens bons deviendront des esprits, s'élevant parmi les anges, tandis que les gens méchants descendront parmi les forces du mal, les démons.

Il semble qu'en passant d'un monde à l'autre, il y ait un progrès lent, et qu'un jour, le mal s'évanouira définitivement, éliminé par le bien. En dernière instance, aucun être ne va manquer son retour vers Dieu, bien que ce fait se réalise à l'aide d'efforts successifs, et après plusieurs châtiments et souffrances. Cette perspective optimiste a déterminé les uns à accuser Origène de soutenir que même le diable serait sauvé, quoiqu'Origène n'affirme jamais cette chose dans ses écrits. Mais il insiste sur l'état idéal où les êtres, purifiés de tous les péchés, ne feront que sentir, contempler et penser à Dieu. Dans cet état il n'y aura plus le mal proprement dit, parce qu'il n'y aura aucun éloignement du bien et aucun manque de celui-ci, mais tout sera comme une harmonie et une unité dans le Bien.

Voilà comment Origène, en usant d'un langage chrétien, a réussi à aborder le même problème auquel la philosophie grecque nous a habitués depuis longtemps, à savoir le thème du principe de toutes les choses, l'Absolu ou le Bien. Ce Principe est identifié par Origène à la Sainte-Trinité, dont les personnes peuvent être considérées comme les déterminations de l'Absolu. En même temps, Origène décrit d'une manière extrêmement philosophique, étroitement apparentée à la vision néoplatonicienne, dont les premiers représentants sont contemporains avec lui, les rapports entre le monde et Dieu, la genèse de la création et son retour au Créateur. C'est pourquoi on a déjà dit que sa position serait, en fait, un néoplatonisme présenté dans des vêtements chrétiens. Vraiment, bien que le créateur du néoplatonisme fût Plotin, Origène, en même temps que celui-ci et même un peu avant, a tracé dans son œuvre les grandes lignes du néoplatonisme chrétien, qui se développera dans les siècles suivants.

BIBLIOGRAPHIE

1. Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, Paris, Cerf, 2004.
2. Clement d'Alexandrie, *Les Stromates*, Paris, Cerf, 2001.
3. Origène, *Traité des principes*, Paris, Cerf, 1984.
4. Origène, *Sur le libre arbitre* : *Philocalie* 21-27, Paris, Cerf, 2006.
5. Origène, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, Paris, Cerf, 1995.
6. Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Paris, Cerf, 1996.
7. Origène, *Contre Celse*, Paris, 2005.
8. Origène, *Entretien avec Héraclide*, Paris, Cerf, 2002.
9. Origène, *Homélies sur la Genèse*, Paris, Cerf, 2003.

*

10. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
11. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
12. Crouzel, Henri, *Les fins dernières selon Origène*, Brookfield, Gower, 1990.
13. Faye, Eugène de, *Clément d'Alexandrie : étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Frankfurt/Main, Minerva, 1967.
14. Harl, Marguerite, *Le déchiffrement du sens : études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, Études Augustiniennes, 1993.
15. Henne, Philippe, *Introduction à Origène. Suivie d'une anthologie*, Paris, Cerf, 2004.
16. Jakab, Attila, *Ecclesia Alexandrina : évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles)*, Bern, P. Lang, 2004.
17. Lekkas, G., *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, 2002.
18. Méhat, André, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1966.
19. Mortley, Raoul, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1973.
20. Obenga, Théophile, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie : histoire interculturelle dans l'antiquité : aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2005.
21. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995.

2. DENYS PSEUDO ARÉOPAGITE ET JEAN DAMASCÈNE

- Denys (Dionysos) pseudo Aréopagite

Denys pseudo Aréopagite est un philosophe qui longtemps est passé pour le premier disciple athénien de saint Paul, converti au christianisme au moment où celui-ci a tenu son célèbre discours sur le rocher de l'Aréopage. Cette identité a été devinée à partir de quelques *Lettres*, où il parle comme s'il était contemporain du le fondateur du christianisme, qui a vécu au IIe siècle. Mais le reste de ses écrits : *Les Noms divins*, *La Théologie mystique*, *La Hiérarchie céleste*, *La Hiérarchie ecclésiastique*, met en évidence une profonde inspiration du néoplatonisme tardif, surtout de Proclus et Damascius, philosophes qui se sont illustrés aux les Ve et VIe siècles. D'ailleurs, du corpus aréopagitique, on a commencé à parler seulement vers 530 mais grâce à sa valeur il s'est rapidement imposé dans l'orthodoxie chrétienne, et le nom supposé de son auteur a facilité indubitablement ce processus.

En fait, l'importance de cette tactique apocryphe était plus grande: le néoplatonisme hellénique, en tant que représentant de la philosophie païenne, venait d'être interdit par l'empereur Justinien en 529, donc il ne pouvait pas être reconnu comme source d'inspiration par le corpus aréopagitique ; les ressemblances entre ses thèses et la nouvelle doctrine sur le Dieu chrétien étaient justifiées par les emprunts que les néoplatoniciens mêmes ont fait, à partir du IIIe siècle, de ce corpus, considéré comme déjà écrit à ce moment-là.[36] En outre, la position de son auteur supposé, tout près de la figure de saint Paul, accordait au corpus aréopagitique un important aspect d'authenticité, ce qui lui a conféré une autorité incontestable. En tout cas, ses écrits sont extrêmement importants, parce qu'ils ont inauguré dans la pensée chrétienne la voie négative de se rapporter à la divinité, et ils ont ouvert une direction métaphysique qui a été suivie par de nombreux théologiens.

Dans ses ouvrages, pseudo Aréopagite soutient que la complexité de la nature divine impose à l'homme plusieurs voies pour s'élever vers elle, en vue de la connaître. La première c'est la *théologie positive*, par laquelle on parle de Dieu en lui accordant diverses qualités, supposées capables de nous révéler son essence.

---

[36] Voir : Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003, pp. 699-700, et *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, pp. 851-852.

Cette voie est la méthode habituelle, philosophique, mais, utilisée en excès, elle est une source d'hérésies. C'est pourquoi elle doit être complétée par la *théologie négative*, qui a la tâche de nier tout ce qu'on lui a accordé en usant de la technique de l'affirmation. En dernière instance, nous pouvons accorder à Dieu toutes les qualités possibles, mais à condition de les nier immédiatement après. Ces deux procédés se justifient parce que Dieu a créé le monde par émanation et qu'il englobe toutes les choses dans un mode simple, parce qu'il est tout, bien qu'il ne soit aucune des choses, ni même leur somme, en dépassant tout ce qu'il y a dans l'univers.

Ce double rapport avec la divinité prépare l'âme à se libérer de tout ce qui lui est familier, de toute intuition, de toute pensée, au moment où elle veut entrer en contact direct avec celle-là, qui dépasse infiniment notre expérience et notre condition humaines.

En fait, Dieu, qui est inengendré et un, ne peut être désigné par aucun nom, parce qu'il n'a aucun nom propre, du moment qu'il dépasse, comme créateur, tout ce qui existe et qui a une essence qui peut être exprimée par un nom. Mais bien que Dieu soit Celui sans nom, parmi ses images terrestres, toutes impropres, plusieurs sont plus importantes, parce qu'elles l'expriment d'une manière plus suggestive que les autres. En ce sens, l' « Être » a la prééminence, parce que Dieu est Celui qui est, du moment qu'il donne l'être à toutes les choses. En même temps, on ne peut pas dire de lui qu'il est, mais qu'il n'est rien, parce ce qu'il dépasse tout ce qu'il y a, tous les êtres ayant la source et la raison d'être en lui. Donc, en disant que Dieu est l'Être, on sait qu'il ne s'agit pas d'une identité réelle entre Dieu et l'Être, mais que celui-ci est le premier don accordé par la divinité aux choses, en moyennant tous les autres dons, de sorte que la participation à Dieu se fait toujours par l'entremise de l'Être.

Étant le créateur de toutes les choses et le but vers lequel celles-ci tendent toujours, soit par la connaissance, soit par la sensibilité, soit par le mouvement ou même par leur existence, Dieu est le Bien par rapport à toutes et donc il peut être appelé par ce nom : « Bien ». La bonté divine a créé également les choses intelligibles, les anges, les âmes des hommes, les plantes, les animaux et les choses inertes. Le Bien représente la lumière spirituelle qui éloigne les ténèbres, l'ignorance de l'âme, nous accordant la force pour l'élévation vers les choses divines. Mais le Bien est identique au Beau, qui est aussi la cause de tout le bien et de tout le beau du monde. Ainsi, par l'entremise de pseudo Aréopagite, le « Beau » est devenu, dans la pensée chrétienne, un concept métaphysique et, par conséquent, la beauté sensible y sera conçue notamment comme symbole de la Beauté absolue. En s'inspirant des néoplatoniciens, Denys pseudo

Aréopagite se réfère au beau comme à une lumière, à une splendeur et à une harmonie, conception qui va résister jusqu'au Moyen-Âge tardif.

Un autre nom qui peut désigner Dieu, c'est l'« Un », parce que l'unité exprime la perfection, le principe fondamental des choses, bien que la divinité soit au-dessus de toute unité et de toute pluralité, en les générant toutes les deux. Dieu est l'Un parce que la multiplicité est quelque chose d'ultérieur, elle participe à l'unité, ayant son origine en celle-là. L'Un absolu détermine tout un, toute unité et toute multiplicité, parce qu'il englobe tout d'une manière unique. Sans l'Un, rien ne serait, ni la partie, ni le tout, ni l'un comme nombre, ni l'un comme la cause de tous nombres, parce que tout l'un est quelque chose qui existe, alors que l'Un est au-dessus de toute existence et de toute substance. Aussi, quand on dit que Dieu est un et, en même temps, trinité, on nomme, avec des noms qui expriment la substance, quelque chose qui est au-dessus de toute substance. Mais l'Un (*hen*) exprime la Hénade originaire et unique, comme signe distinctif et comme manière d'être pour Dieu, comme Absolu.

Tous ces noms et bien d'autres, comme ceux de « Sagesse » ou d' « Intelligence », jouent le rôle de fonctions multiples qu'on trouve à l'intérieur de la nature divine, constituant les lignes de force d'après lesquelles elle structure le réel. Mais, en fait, Denys croit que Dieu ne peut pas être connu, parce que la connaissance vise seulement les choses, tandis que Dieu est au-dessus de toutes les choses. La supra-essentialité du divin est au-delà de l'intelligence, du langage et de l'être, de sorte que sur Dieu on ne peut construire aucun discours rationnel. L'homme peut, toutefois, atteindre le divin en faisant usage d'une science supra-essentielle, qui est une « méconnaissante mystique », à l'aide de laquelle nous pouvons nous attacher aux vérités non exprimées et inconnues, d'une manière qui dépasse toute possibilité d'expression et de connaissance. Pour réussir dans cette démarche, on doit dépasser également la théologie positive et la théologie négative, pour opter pour une *théologie mystique*, qui permet un enfoncement par l'extase dans une obscurité supra-lumineuse du silence plein de mystères, qui exprime la divinité.

Pendant l'extase mystique, qui représente l'acte de la contemplation suprême, l'homme se libère de toute contrainte et devient semblable à Dieu. Cette divinisation de l'homme est préparée aussi par la *théologie symbolique*, qui permet à Denys de trouver le sens caché, spirituel, des textes bibliques, obtenant une compréhension supérieure des choses divines, ce qui équivaut à un approchement réel de Dieu. On voit que, de même que les néoplatoniciens, Denys parle d'un retour de la création à son créateur.

Mais, tandis que, pour l'expliquer, ceux-là font usage de la parenté entre le Principe et l'âme, « la doctrine dionysienne est loin d'insister de la même façon sur la ressemblance de l'âme avec Dieu, quand elle veut expliquer la connaissance supra-essentielle de Dieu dans l'unification avec Lui ; ce sur quoi elle insiste en revanche, c'est la force divine et divinisante de l'amour que Dieu communique à l'âme pour lui rendre possible l'élévation vers Lui. C'est ainsi que le principe néoplatonicien de l'émanation et de l'identité divines conservées au fond de l'âme a été remplacé par l'idée authentiquement chrétienne de la création. »[37]

- **Jean Damascène**

Saint Jean Damascène ou Jean de Damas (675–749) est le dernier Père de l'Église, de sa partie orientale, et à sa mort, qui marque la fin de la période patristique, il nous a laissé une importante œuvre théologique et philosophique. Celle-ci, étant en total accord avec les points de vue officiels de l'Église, synthétise les conclusions tracées par la dogmatique chrétienne après quelques siècles d'évolution. En même temps, comme chez tous les grands penseurs chrétiens, elle peut être considérée comme une méditation sur le Principe (identifié à la Sainte-Trinité), sur ses déterminations (le Père, le Fils, le Saint-Esprit) et sur la manière dont sa rationalité met en ordre le monde.

D'ailleurs, saint Damascène, qui appartenait à une famille chrétienne riche et noble, intégrée dans l'appareil administratif de Damas, a reçu une éducation complexe, y compris une éducation philosophique, et dans son œuvre il a fait l'analyse de nombreux concepts philosophiques, a médité sur le spécifique de la philosophie et il a mis en question le rapport entre celle-ci et la théologie. Ainsi, d'après le modèle de la métaphysique aristotélicienne, il admet que le but de la philosophie est la connaissance des étants en tant qu'étants, donc la connaissance de leur nature, et que pour atteindre ce but, le philosophe doit faire usage de diverses méthodes théoriques comme l'analyse, la division, la démonstration, la définition, dont l'efficacité est déjà prouvée. Mais il y a, en outre, une vérité supérieure, que seulement la théologie est capable de nous offrir, bien que, pour l'obtenir, elle doive faire appel aux services de la philosophie, qui joue ainsi toujours un rôle subordonné par rapport à la première.

---

[37] Endre von Ivanka, *Plato Christianus. La réception critique du néoplatonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, P.U.F., 1990, p. 269.

En ce qui concerne le concept central de la théologie chrétienne, celui de Dieu, Jean Damascène soutient que la divinité est ineffable et incompréhensible pour n'importe qui, sauf pour le Fils et le Saint-Esprit. Il a été révélé par les Apôtres et par le Rédempteur. Quant à nous, Dieu a établi que nous pouvons connaître seulement ce qui nous est utile, mais il nous a donné, en plus, la conscience de son existence. D'ailleurs, il n'est pas possible que Dieu ne soit pas, parce que toutes les choses doivent avoir un créateur, autrement on doit régresser à l'infini au fil des causes (l'argument aristotélicien pour la justification du Principe) ; en outre, l'harmonie du monde ne peut être que l'œuvre divine. Ainsi, Dieu se révèle à nous indirectement, par la création.

Toutes les choses que nous comprenons sur Dieu d'une manière obscure, ne peuvent pas être exprimées clairement, parce que le langage humain n'est pas adéquat. Dieu est sans commencement, sans fin, éternel, infini, immuable, simple, incorporel, insaisissable, incompréhensible, bon, droit, tout-puissant, tout connaissant et le créateur de tout. Il est seulement un, parce que ses trois hypostases sont unies sans se mélanger, et qu'elles sont séparées sans se partager, donc la Trinité est un seul être, simple. En fait, Dieu exprime l'être, l'espèce commune qui englobe les hypostases, alors que l'hypostase indique l'individu ou la personne. Dans la Trinité, la personne du Père est inengendrée, le Fils est engendré et le Saint-Esprit procède, simultanément, du Père par l'entremise du Fils. Le Père est la cause, la source de toutes les choses, le Fils est le Verbe, la sagesse, la volonté du Père et la cause première de la création, tandis que le Saint-Esprit révèle celles qui sont cachées, en les achevant. Mais toutes les trois hypostases ont la même impulsion et un seul mouvement, et toutes les qualités du divin doivent être attribuées à toutes les personnes, parce que seulement la Sainte-Trinité est Dieu.

Jésus-Christ représente la seule hypostase composée, qui a deux natures : divine et humaine. Il exprime le Verbe du Père qui, initialement, de toute éternité, a eu une seule nature, divine. Mais, à un moment donné, le Saint-Esprit est descendu dans la Vierge, qu'il a purifiée, et du sang de celle-ci, le Verbe a fait un corps doué d'une âme rationnelle, donc une nature humaine, qui s'est ajoutée à celle divine. Cette unification du Verbe divin et du corps matériel a été faite à l'aide de l'intelligence, la force conductrice de l'âme et du corps. Dans Jésus, la nature entière de la divinité, par une de ses hypostases, s'est unifiée avec la nature entière de l'humanité, donc il est entièrement Dieu et entièrement homme. Il n'a pas une troisième nature, résultat du mélange de deux natures distinctes. Étant en même temps Dieu parfait et l'homme parfait, Jésus possède tout ce que possède le Père, (mais, en outre, la naissance) et tout ce que possède

Adam (sauf le péché). Il a deux volontés, deux activités, deux sagesses, deux connaissances et deux libres arbitres. Mais ce qui veut et agit est un seul, qui agit toujours à l'aide de l'autre.

Influencé par pseudo Aréopagite, Damascène soutient que la divinité est sans nom, en recevant, comme cause de toutes les choses, les noms de toutes, mais aussi leurs négations. Toutefois, les noms plus adéquats pour Dieu sont ceux immatériels, ceux propres et ceux saints, parce qu'ils participent dans une plus grande mesure à Dieu. Toutes les expressions qui visent le divin sont des symboles qui ont un sens caché, mais elles sont utilisées parce que nous ne pouvons le comprendre que par des images, qui expriment notre manière d'être et de penser. En tout cas, on doit accepter que Dieu ait fait le monde par sa bonté, pour que tous les êtres puissent se partager de lui. Parce que le monde a été créé, il ne peut pas être éternel, Dieu pouvant le détruire à n'importe quel moment. Depuis la création du monde déjà sept ères ont passé, mais la huitième sera l'ère éternelle, qui pour les bons apparaîtra comme un unique jour, où ils seront éclairés par le soleil de la justice divine, alors que pour les méchants elle apparaîtra comme une nuit permanente.

Les anges ont été créés d'après le visage de Dieu, donc ils sont de nature incorporelle, des esprits et des feux immatériels, éternellement en mouvement, immortels par la grâce mais non par la nature, des êtres qui peuvent progresser vers le bien, mais qui peuvent aussi s'orienter vers le mal. En ce qui concerne leurs types, Damascène adopte la hiérarchie déjà établie par Denys, qui parlait de neuf natures, partagées en trois groupes de trois : les séraphins, les chérubins, les trônes, les règnes, les pouvoirs, les dominations, les principautés, les archanges et les anges proprement dits. Le diable est l'ange désigné pour veiller sur la terre, qui par sa libre volonté est devenu mauvais, et en même temps que lui, ont dégénéré tous les anges gouvernés par lui. En refusant la lumière spirituelle, qui représente le bien, ceux-ci se sont transformés en démons, en choisissant le mal, qui n'est autre chose que le manque de bien (ce qui exprime la conception de Platon, assimilée par Damascène par l'entremise des néoplatoniciens, et qui est présente aussi chez pseudo Aréopagite).

En ce qui concerne l'homme, il est une sorte de micro cosmos, étant comme un pont entre la nature corporelle et celle spirituelle. Il communique avec les existences inanimées et irrationnelles par le corps, et avec les natures spirituelles par la raison. Dieu a créé l'homme comme un être sans péché, fait d'après son visage, c'est-à-dire doué de raison et de libre arbitre, et d'après sa ressemblance, qui vise la similitude en vertu. Par sa libre volonté, l'homme peut

également faire le bien ou pécher. En tenant compte de sa conduite morale, l'homme peut être même divinisé, bien que seulement par illumination accordée par la grâce, non par sa transformation dans un être de nature divine.

L'âme de l'homme, parce qu'elle provient du souffle divin, est une substance vivante, simple, invisible pour les yeux du corps, immortelle, libre, active, sans forme, ayant l'esprit comme sa partie la plus pure. Elle est donnée à l'homme en même temps que le corps organique, dont elle se sert en lui donnant, à son tour, la force de vivre, de croître, de sentir et de naître. Les pouvoirs vitaux de l'âme sont la volonté et le choix, et les pouvoirs cognitifs sont la perception, l'imagination, l'opinion, le jugement pur et l'intelligence (*noûs*). À cause de tous ces pouvoirs de l'âme, l'homme peut analyser chaque chose et peut agir librement, étant responsable de ses actes ; donc il mérite soit la punition, soit la récompense de Dieu, qui ne prédétermine jamais ses actions, bien qu'il sache exactement comment celui-là va agir dans chaque circonstance de la vie.

La préoccupation de tracer les grandes lignes de la doctrine chrétienne a été secondée chez Damascène par un combat intransigeant des autres idéologies religieuses de son époque. Ainsi, il a écrit des critiques et des polémiques contre le polythéisme, le judaïsme, les hérésies chrétiennes et contre la nouvelle religion musulmane.

« Jean Damascène dénonce les croyances et les mœurs des musulmans en ce qu'elles s'opposent à l'orthodoxie et à la morale chrétiennes. Il le fait, de plus, dans un style bien propre aux Pères de l'Église, c'est-à-dire en ayant recours aux sarcasmes et aux injures. À cette période, alors que l'élaboration du dogme provoquait encore de nombreuses crises au sein de l'Église, un besoin de se démarquer par rapport à tout ce qui n'était pas orthodoxe se faisait profondément sentir. L'idée d'un dialogue à partir de ce qui rapproche ne pouvait pas encore s'imaginer. »[38]

Pendant la vie de Jean Damascène, s'est déroulée la lutte entre les iconoclastes, ceux qui refusaient le culte des icônes dans l'Église, et les iconophiles, les défenseurs des icônes. Luttant en faveur des icônes, Jean Damascène a soutenu que celles-ci ne peuvent pas être considérées comme l'image réelle, objective de la divinité, mais qu'elles sont seulement des symboles. Toutefois, en dépit de la distance infinie entre le symbole et la chose symbolisée, le premier permet à l'âme de s'élever plus facilement vers Dieu, en dépassant la matérialité des images.

[38] Raymond Le Coz, in Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, Paris, Cerf, 1992, p. 73.

BIBLIOGRAPHIE

1. Jean Damascène, *Homélies sur la nativité et la dormition*, Paris, Cerf, 1998.
2. Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, Paris, Cerf, 1992.
3. *** *Figures de l'évêque idéal : Jean Chrysostome, panégyrique de saint Mélèce. Jean Damascène, panégyrique de saint Jean Chrysostome*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

*

4. Andia, Isabel de, *Denys l'Aréopagite. Traditions et métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006.
5. Bădiliță, Cristian, *Métamorphoses de l'antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 2005.
6. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
7. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
8. Dauzat, Pierre-Emmanuel, *Les pères de leur Mère : essai sur l'esprit de contradiction des Pères de l'Église*, Paris, Albin Michel, 2001.
9. Ivanka, Endre von, *Plato Christianus. La réception critique du néoplatonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, P.U.F., 1990.
10. Laporte, Jean, *Les Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 2001.
11. Larchet, Jean-Claude, *Pour une éthique de la procréation : éléments d'anthropologie patristique*, Paris, Cerf, 1998.
12. Libera, Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993.
13. Marrou, Henri-Irénee, *Christiana tempora : mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, École française de Rome, 1978.
14. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, Paris, Études Augustiniennes, 2004.
15. Rinckel, Henri-Pierre, *Diviniser l'homme : La voie des Pères de l'Église*, Paris, Pocket, 2008.
16. Roques, René, *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983
17. Saxer, Victor, *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Aldershot, Variorum, 1994.
18. Schmidt, A. et D. Gonnet (éd.), *Les pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris, Geuthner, 2007.
19. Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Istoria esteticii*, Vol. 2, Bucureşti, Minerva, 1978.

c. PATRISTIQUE D'EXPRESSION LATINE

1. LE NÉOPLATONISME LATIN : MARIUS VICTORINUS, AMBROISE ET AURELIUS AUGUSTIN

L'influence du néoplatonisme a été forte non seulement à l'Orient de l'Europe mais aussi à l'Occident, mettant son sceau spécifique également sur la patristique d'expression latine. En outre, les Pères latins de l'Église se sont inspirés de la patristique grecque, qui avait déjà dessiné la première forme de néoplatonisme chrétien. Le plus grand néoplatonicien chrétien d'expression latine a été Aurelius Augustin, dont l'œuvre a été préparée par l'activité théorique et pratique de deux autres figures importantes de l'Église Occidentale : Marius Victorinus et saint Ambroise.

- **Marius Victorinus (surnommé l'Africain)**

Marius Victorinus (~300–363) fut un rhéteur né en Afrique, qui est venu à Rome pour exercer son métier. Intéressé par la philosophie, il a traduit en latin divers textes de Porphyre et les *Ennéades* de Plotin. Jusqu'en 355, Marius Victorinus a combattu la religion chrétienne, puis, captivé par sa perspective sur l'existence, il s'est converti. Dans sa nouvelle qualité, il a écrit des commentaires aux *Epîtres* de saint Paul et des traités de théologie, donnant une réplique à l'hérésie arienne, très influente à l'époque, qui soutenait que le Fils de Dieu ne peut pas avoir la même substance et ne peut pas être un avec le Père, mais qu'il est plutôt « adopté » par celui-ci, en lui étant subordonné. En fait, Victorinus répond, principalement, à un traité de Candidus, adepte de l'arianisme, où sont mises en évidence les contradictions que suscite l'idée d'un Dieu engendré, comme c'était le cas de Jésus-Christ.

Vraiment, Candidus, dans son ouvrage *Dans la naissance divine*, part de l'idée, unanimement admise par les philosophes, que la naissance suppose le mouvement, le passage du non-être à l'être ; elle est donc spécifique aux existences précaires, relatives. Or, en tant qu'être absolu, qui est parfaitement simple et immuable, Dieu est au-dessus du devenir, ne pouvant ni être généré ni engendrer lui-même quelque chose. Toutefois, il est la cause transcendante de tout ce qui existe, de tout ce qui est composé et de tout ce qui prend naissance. Ainsi, le Verbe de Dieu, par l'entremise duquel celui-ci a créé le monde, ne peut être enfanté d'aucune manière. La seule possibilité

logique reste d'admettre que Jésus-Christ est une création de Dieu, étant sa première œuvre, et la plus importante de toutes.

À son tour, dans les ouvrages *Sur la naissance du Verbe divin* et *Contre Arius*, pour sauver l'unité de Dieu et pour prouver l'identité de nature ou d'essence entre le Père et le Fils, Marius Victorinus fait appel à la position spécifique néoplatonicienne, qui place constamment l'Un au-dessus de l'Être. Vraiment, Dieu est antérieur et au-dessus de l'être, du moment qu'il est la cause de tout être. Étant antérieur à l'être, Dieu ne peut pas être lui-même un être, en tout cas, pas un être comme tous à qui il donne naissance. Mais d'autre part, il ne peut pas être ni non être, parce que le non être ne peut pas être la cause de l'être. Donc Dieu est non être seulement par rapport aux êtres engendrés, qui forment l'être proprement dit ; il est en réalité une sorte d'être préexistant à l'être, infiniment supérieur à celui-ci, donc l'être suprême, absolu.

Pour démontrer la distinction entre Dieu et l'être, Marius Victorinus met en évidence les diverses structures internes du dernier. Ainsi, il distingue quatre niveaux de l'existence : ce qu'il est, ce qu'il est vraiment, ce qu'apparemment il n'est pas, ce qu'il n'est pas, comme non-être relatif. Dieu est, bien sûr, au-dessus de toutes ces formes limitées de manifestation de l'être. Il est le non-être au sens de l'être avant l'être, qui cache en lui-même l'être qu'il engendra à un moment donné. Cet être engendré est même l'être parfait et absolu antérieur, qui se révèle purement et simplement. Celui-là est le Verbe, ou le Fils, qui est la même chose que le Père, dont on doit accepter qu'il s'engendre, en fait, lui-même. Et parce que le Père est conçu comme l'Un, selon le modèle de l'Un de la première hypothèse du *Parménide* de Platon, (« l'Un qui est Un ») le Fils doit être le deuxième Un (« l'Un qui est »). « Pour Marius Victorinus, le premier Un, le « Père » de la théologie chrétienne, est agir pur et être pur (*esse purum*) non déterminé et non participé, donc inconnaissable, le second Un, le « Fils » de la théologie chrétienne, est l'Étant, la première essence, qui reçoit l'être du Père. »[39]

Donc, du point de vue de leur nature, le Père et le Fils se trouvent sur le même plan, et le Saint-Esprit aussi. Les différences entre eux proviennent de la manière dont ils manifestent cette nature. Vraiment, « chacun des Trois est la *substantia* divine commune, mais selon le mode propre à chacun, c'est-à-dire selon son *existentia* (propriété, détermination, qualité, activité) propre. »[40] Ainsi, le Père est la puissance absolue, le Créateur caché et ineffable ; le Fils est

---

[39] Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre. Études des néoplatoniciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 81.
[40] *Ibidem*, p. 59.

l'acte du Père, le mouvement ordonnateur de l'univers, susceptible d'être connu par l'intelligence ; le Saint-Esprit a le rôle d'attirer les êtres créés vers la divinité. Bien qu'elles aient des fonctions distinctes, les personnes de la Trinité sont l'une et la même chose et, par conséquent, Dieu est un.

- **Ambroise (Aurelius Ambrosius)**

Saint Ambroise (330–397) est né à Trèves (Allemagne) dans une famille romaine aristocratique et il a reçu une éducation littéraire et juridique, qui lui a permis d'être avocat puis administrateur de deux provinces du nord de l'Italie, qui avaient leur siège à Milan. Parce qu'il s'est fait remarquer dans la dispute entre les chrétiens orthodoxes et les ariens en faveur des premiers, en 374, au moment où l'évêque de Milan est mort, le peuple a choisi Ambroise à sa place, bien qu'il ne fût pas encore baptisé. Après qu'il a été élevé dans cette fonction, il a étudié intensément les Saintes Écritures et la doctrine chrétienne, jouant un rôle de père spirituel pour toute la communauté des chrétiens et s'imposant même en face des empereurs romains, qui ont intensifié leur politique antipaïenne en conformité avec ses conseils, préparant ainsi la soumission de l'État à l'Église, qui va caractériser presque tout le Moyen-Âge.

Pour promouvoir la nouvelle religion, saint Ambroise a écrit aussi des œuvres doctrinaires, traités de morale et méditations sur la vie chrétienne, où il s'est appuyé principalement sur les textes des Saintes Écritures et sur les Pères grecs de l'Église. D'ailleurs, il a aussi rédigé des commentaires de la Bible, en faisant largement usage de la méthode allégorique d'interprétation, pratiquée avant lui notamment par Philon le Juif, Clément d'Alexandrie et Origène. Ainsi, comme Philon, il est d'avis que l'histoire d'Adam, qui a mangé de l'arbre de la connaissance, doit être comprise comme le symbole de l'intellect qui a été séduit par les sens à l'aide de l'image de la sensualité (Ève) et de celle du plaisir (le serpent). D'ailleurs, il est convaincu que le Paradis n'est pas une place concrète sur terre mais qu'il exprime la partie de notre âme qui reste en contact avec le divin ; en outre, ses quatre fleuves représentent les quatre vertus cardinales. De même, il est d'accord avec Origène que l'enfer exprime la tristesse et les remords qui vont torturer éternellement après la mort l'âme de celui qui a péché.

En affirmant sa position philosophique, saint Ambroise a fait appel aussi aux néoplatoniciens mais surtout à Platon, dont il croyait qu'il s'était inspiré de Moise, comme tous les Grecs, et que sa doctrine était plus proche que les autres de la conception chrétienne,

notamment en ce qui concerne la conduite morale des hommes. Ainsi, il a accordé une grande importance à la vie ascétique, pure, pleine de vertu et spiritualisée, et il a gardé les quatre vertus cardinales théorisées par Platon et adoptées par tous les antiques : la tempérance, le courage, la sagesse, la justice, qu'il adapte aux préceptes chrétiens. Par exemple, il a parlé de trois types de chasteté : la virginité, la viduité et le mariage unique.

Le modèle absolu qui est la mesure de toutes les vertus et d'après laquelle on doit orienter notre vie, c'est Jésus-Christ, qui nous accorde la vie éternelle après la mort, à condition que nous en soyons dignes par l'accomplissement de nos devoirs chrétiens, visant le bien également pour nous et pour nos semblables. Il représente le Verbe divin, le Fils et l'acte de Dieu, qui, par son incarnation, sert de médiateur entre Dieu et l'homme, dont l'âme est avec celui-là dans un rapport spécial, mystique. D'ailleurs, le Fils forme, avec le Père et le Saint-Esprit, la Sainte-Trinité, Dieu unique. Il représente l'être éternel, de sorte que l'expression la plus adéquate pour lui, est *essentia*, qui traduit le terme grec *ousia*, dont l'étymologie est *ousia aei*, donc « toujours existante ». Pour Ambroise, toutes les personnes de la Sainte-Trinité sont égales, parce qu'elles expriment la même substance, bien qu'elles aient des fonctions spécifiques, et il rejette leur subordination successive, soutenue par les ariens et inspirée par l'idée de l'émanation, de source néoplatonicienne.

- **Aurelius Augustin**

Aurelius Augustin (354–430), considéré comme « saint » par les catholiques et seulement « heureux » par les orthodoxes, est la plus grande personnalité de la patristique latine, théologien et philosophe avec une influence décisive sur la dogmatique et sur la conception de l'homme édifiées par le christianisme. Sa philosophie est une combinaison entre le néoplatonisme et la religion chrétienne. Augustin nous raconte sa vie dans les livres des *Confessions*, où il met en évidence la sinuosité de son destin. Ainsi, il est né à Thagaste (Algérie), son père étant païen et sa mère, Monique, une chrétienne fervente. Il a étudié la grammaire, la rhétorique et la dialectique à Carthagène, où il a mené une vie pleine d'excès et où il a été attiré par la secte des Manichéens, qui expliquait le monde en faisant appel à deux principes, le bien et le mal. En 383 il est parti à Rome pour enseigner la rhétorique, et là il fut attiré par la philosophie sceptique, représentée par la Nouvelle Académie. Mais au moment où il arrive à Milan, où le néoplatonisme était très influent, il rencontre saint Ambroise et il a l'occasion de lire Plotin. Les nouvelles influences

déterminent Augustin à se convertir. Après sa conversion, il est retourné comme prêtre en Afrique, à Hippone, où il a été évêque de 395 jusqu'à sa mort, en 430.

À la suite des suggestions platoniciennes, assimilées par l'entremise de Plotin, Augustin admet qu'il y a deux mondes : l'un intelligible, la place de la vérité, et l'autre sensible, accessible à l'aide de nos sens. Le monde intelligible est représenté par les Idées, c'est-à-dire les essences des choses, qui sont les pensées de Dieu et des modèles pour les choses, leurs expressions matérielles. Les Idées sont consubstantielles avec la divinité, parce qu'elles constituent le Verbe divin, à l'aide duquel Dieu a créé le monde, d'un coup et de rien. Bien qu'il ne soit pas créé dans le temps, le monde implique le temps pour son développement. Pour Augustin, le temps a été créé au même moment que le monde et il n'est pas éternel. Il n'a pas une réalité propre, étant seulement un changement, un passage d'un événement à l'autre, donc une relation.

Dieu a donné l'être à toutes les choses parce qu'il est l'Être parfait, la plénitude de l'être. Par cette identification de Dieu à l'Être, Augustin s'écarte du point de vue néoplatonicien, qui plaçait l'Un au-dessus de l'Être, optant pour la voie ontologique d'interprétation au détriment de celle hénologique. En même temps, l'Être absolu et le Bien suprême sont la même chose, et par conséquent Dieu est identique au Bien. Parce que Dieu est bon, il ne pouvait créer que des choses bonnes, mais sa création est bonne non par son essence mais grâce à sa participation au Bien. Toutefois, le mal n'a pas une existence en soi, parce qu'il n'est qu'une privation, une imperfection, et il arrive dans les choses en vertu de leur manque de l'être, du fait qu'elles ont été créées de rien. En conséquence, le mal métaphysique n'existe pas et toutes les choses sont bonnes dans la mesure où chacune s'exprime dans les limites d'une espèce créée par Dieu. Mais au moment où a lieu une déviation de la norme idéale de la chose, donc dans la mesure où les choses expriment leur nature d'une manière imparfaite, à ce moment-là surgit le mal physique, qui lui-même représente une déficience de l'être. En ce qui concerne le mal moral, la responsabilité de celui-ci revient à l'homme, qui utilise son libre arbitre d'une manière défectueuse, en s'éloignant de Dieu et donc du Bien. Au moment où il choisit le mal, l'homme n'est pas du tout libre mais subordonné aux passions, qui s'emparent de sa propre volonté. Seulement s'il choisit le bien, l'homme est-il vraiment libre, parce qu'être libre suppose l'union intime avec la loi de Dieu et être capable de surmonter n'importe quel obstacle.

Donc, pour Augustin, la liberté est une toute autre chose que le libre arbitre, à savoir le bon usage de celui-ci. La chute de l'homme

est un résultat de l'utilisation déficitaire du libre arbitre par Adam, et elle a eu comme effet le changement de la nature humaine même, qui est devenue vicieuse. Par conséquent, maintenant, le péché est connaturel à l'homme, chaque individu portant par naissance son stigmate. L'homme a péché à cause de son orgueil, parce qu'il a voulu trouver le fondement en lui-même. Mais il ne peut se sauver que par la grâce divine, qui représente un acte arbitraire de Dieu, non pas une récompense. Cela suppose qu'indifféremment de nos actes, Dieu peut soit nous sauver, soit nous condamner, parce que l'homme ne peut pas forcer la divinité en aucune manière, et qu'il ne connaît pas les plans de celle-ci. Ainsi, Dieu a établi de toute éternité les âmes qui seront sauvées et les âmes qui seront condamnées, le nombre des premières étant le même que celui des anges qui se sont révoltés contre Dieu et qui ainsi sont tombés du ciel. D'ailleurs, du fait qu'il n'y ait aucune relation entre nos actions et la grâce, il ne résulte pas que l'homme puisse faire n'importe quelle chose. Bien au contraire, il doit mener une vie en conformité avec les ordres de Dieu, parce que personne sauf Dieu ne sait s'il se trouve parmi les âmes condamnées ou parmi celles prédestinées à l'éternelle félicité.

Augustin admet que le but de notre vie est le bonheur, et il soutient que le seul moyen pour l'obtenir est la vertu, du moment que le bonheur implique la possession du Bien Suprême. Mais parce que le Bien Suprême est identique à Dieu, l'homme doit faire l'effort de connaître et de posséder celui-ci. L'homme possède Dieu, non dans le sens qu'il devient lui-même Dieu mais qu'il s'approche de l'être de Dieu par la voie intellectuelle et par une vie austère orientée seulement vers les choses divines. C'est une voie mystique, qui permet à l'homme de vivre en Dieu par la participation mais non par l'identification à son être. Le bonheur terrestre est un état de grâce qui peut être atteint par celui qui s'est élevé à une condition morale et spirituelle supérieure, bien que l'individu ne puisse l'obtenir que pendant des moments passagers. Toutefois, cet état est infiniment moins intense que le bonheur senti pendant la vie après la mort, où, libéré de toute matérialité, l'homme se réjouit de la vision directe de Dieu. La vie morale menée sur la terre est une préparation pour la félicité future, bien que ce ne soit pas elle qui conditionne celle-ci, du moment que seule la grâce divine peut nous accorder ou nous refuser le bonheur. L'inclinaison de l'homme vers le Bien, donc vers Dieu, est naturelle, parce que la conscience morale est imprimée dans l'âme de celui-là, en même temps que la raison. L'âme est donc le lieu où on doit chercher Dieu et elle est le possesseur du droit de la Vérité, qui se révèle à nous à la suite de notre effort de recherche mais seulement grâce à la volonté divine.

Si nous voulons arriver à Dieu, il est nécessaire de dépasser tout intérêt pour les choses du monde, qui doivent être utilisées seulement comme des échelons pour notre ascension, parce qu'elles témoignent, d'une manière ou d'une autre, de leur Créateur. Mais par elles-mêmes, les choses du monde ne sont rien, de sorte que même si nous les possédons toutes, mais que Dieu nous manque, nous ne possédons rien. En échange, si nous ne possédons aucune chose mais que nous possédons Dieu, nous possédons tout, parce que Dieu est tout. Voilà comment la morale est subordonnée par Augustin à la métaphysique, du moment que le bien éthique, réalisé par une vie morale parfaite, est étroitement lié au Bien Suprême, donc au bien métaphysique, dont il dérive directement et dont il est la condition pour l'atteindre. Le bien éthique suppose une vie pleine de raison et d'amour de Dieu, la soumission aux lois de comportement dictées par la raison, avec l'espérance de conduire Dieu à nous accorder sa pitié, en nous offrant la vie heureuse, à savoir la vie dans le voisinage du Bien Suprême, bien que jamais on ne puisse avoir cette garantie, du moment que Dieu ne peut être contraint d'aucune manière.

Quoiqu'il affirme que les projets de Dieu ne peuvent pas être connus par les hommes, Augustin nous propose une philosophie de l'histoire où il expose sa vision sur le destin de l'humanité, qu'il croit établi par Dieu. En ce sens, il fait la distinction entre deux cités existantes dans le monde : la cité « terrestre », formée par la totalité des hommes liés les uns aux autres par l'amour d'eux-mêmes, qui arrive jusqu'au mépris de Dieu, et la cité « céleste », constituée par tous les individus unis par l'amour de Dieu, qui peut arriver jusqu'au mépris d'eux-mêmes. Bien qu'elles soient opposées, les cités coexistent dans la société, mais elles se trouvent dans un combat permanent l'une contre l'autre. À la longue, et à la fin de l'histoire, la *civitas dei* s'emparera de la *civitas mundi*, de sorte que le bien va éliminer définitivement le mal du monde et que tous les hommes deviendront les vrais fils de Dieu, étant capables de se manifester conformément à son visage et à sa ressemblance. « Ainsi, à la dialectique personnelle de l'être et du devenir que développent les *Confessions*, correspond la même dialectique développée sur le plan de l'histoire par la *Cité de Dieu*. (…) Si l'Éternité n'a pas créé le temps pour que le devenir fût un jour recueilli dans la stabilité de l'être, l'existence n'offre aucun sens intelligible, que ce soit celle d'un individu quelconque ou celle de l'humanité. »[41]

---

[41] Étienne Gilson, *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*, Genève, Ad Salem, 1999, p. 36.

BIBLIOGRAPHIE

1. Victorinus, Marius, *Traités théologiques sur la Trinité*, Paris, Cerf, 1960.
2. Augustin, *Sermons sur l'Écriture*, Paris, Études Augustiniennes, 1994.
3. Augustin, *Le Maître : dialogue avec Adéodat. Le libre arbitre: dialogue avec Évodius*, Paris, Études Augustiniennes, 1993.
4. Augustin, *Sur la genèse contre les manichéens*; Paris, Études Augustiniennes, 2005.
5. Augustin, *La première catéchèse*, Paris, Études Augustiniennes, 2002.
6. Augustin, *La cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000.
7. Augustin, *Les confessions* : précédées de *Dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1998.
8. Augustin, *Lettres* 1-29, Paris, Études Augustiniennes, 1987.
9. Augustin, *Philosophie, catéchèse, polémique*, Gallimard, 2002.
10. Augustin, *Dialogues philosophiques*, Paris, Desclée, de Brouwer, 1997.
11. Augustin, *Discours sur les psaumes*, Paris, Cerf, 2007.
12. Augustin, *La doctrine chrétienne*, Études Augustiniennes, 1997.

*

13. Bermon, Emmanuel, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001.
14. Bouton-Touboulic, Anne-Isabelle, *L'ordre caché : la notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 2004.
15. Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2003.
16. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
17. Delcomminette, Sylvain, *Les grands courants de la philosophie de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Bruxelles, 2008.
18. Fattal, Michel, *Plotin chez Augustin* : Suivi de *Plotin face aux gnostiques*, Paris, L'Harmattan, 2006.
19. Gilson, Étienne, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Genève, Ad Salem, 1999.
20. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
21. Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004.
22. Hadot, Pierre, *Marius Victorinus : recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études Augustiniennes, 1971.
23. Hadot, Pierre, *Plotin, Porphyre. Études des néoplatoniciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
24. Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
25. *** *La pensée antique des présocratiques à saint Augustin : les textes fondateurs commentés*, Paris, Tallandier, 2006.
26. Marion, Jean-Luc, *Au lieu de soi : l'approche de saint Augustin*, Paris, P.U.F., 2008.
27. Pavel, Constantin, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1996.

28. *** *Saint Augustin, des Confessions*, Paris, Stock, 2006.
29. *** *Saint Augustin, le temps de Dieu*, Points, 2008.

2. « LES DERNIERS ROMAINS » : BOÈCE, GRÉGOIRE LE GRAND, ISIDORE DE SÉVILLE

- Boèce (Anicius Manlius Severinus Boethius)

Un autre représentant du néoplatonisme chrétien, continuateur d'Augustin, fut Boèce (~480–524), qui a eu un rôle très important dans le processus d'assimilation de la philosophie grecque par les latins et qui a été un véritable médiateur entre le monde antique et la spiritualité médiévale. Né à Rome, dans une famille de tradition consulaire, Boèce a fait des études à Athènes, où il a approfondi la philosophie grecque, dont il a réalisé d'importantes traductions en latin. Intéressé surtout par Platon et Aristote, il songeait à traduire toutes leurs œuvres et à démontrer que les deux grands philosophes ne se contredisent pas mais qu'ils soutiennent, en dernière instance, la même vision philosophique. En fait, il a platonisé Aristote et il a interprété Platon de manière néoplatonique.

Sa position sociale et son prestige scientifique et philosophique ont aidé Boèce à occuper d'importantes fonctions dans l'État, conduit par le roi ostrogot Théodoric, qui régnait sur l'Italie, avec l'approbation de l'empereur de l'Empire Romain d'Orient, du nom de Flavius. Mais en 524, pendant le conflit religieux entre Théodoric, adepte de l'arianisme, et l'empereur Justin, qui persécutait les ariens, l'un des consuls, Albinus, a été accusé de trahison à l'égard de Justin. Comme Boèce a soutenu l'innocence d'Albinus, il a été à son tour accusé de trahison, emprisonné et puis exécuté.

En prison Boèce a écrit *La consolation de la philosophie*, où il commence par nous décrire son désespoir de mourir injustement. Puis il nous raconte comment la philosophie vient chez lui pour l'admonester d'avoir perdu la sérénité caractéristique du vrai philosophe, et lui promet de le faire sortir de son état. Aux lamentations de Boèce, qui dit que la justice n'est pas possible dans la société du moment que ses ennemis ont réussi à le calomnier, la philosophie lui oppose l'idée que toutes ces pensées sont comme une maladie de l'âme. La cause de cette maladie est le fait que Boèce a oublié quelle est la condition humaine, quelle est la fin naturelle de toutes les choses et la manière d'être dans le monde, qui suppose le changement imprévisible du sort. En réalité, on ne doit pas être fâché pour cette inconstance, parce que cela est la définition du sort. Vraiment, le sort n'est pas injuste. Il ne peut enlever à l'homme rien de ce qu'il détient de droit. Mais pour savoir cela, il doit découvrir ce

qu'il est lui-même, ce qui lui appartient, et de ce moment-là il ne sera plus affecté par les caprices du destin.

En fait, tous les hommes veulent naturellement obtenir la félicité, qui représente le Bien Suprême, et qui est identique à Dieu. Ils réussissent à être heureux quand ils détiennent tous les véritables biens, c'est-à-dire : la vertu, la liberté, la dignité, la sérénité. La faute intervient au moment où ils croient qu'ils peuvent atteindre la félicité par la possession des biens humains : la fortune, le pouvoir, la gloire, les plaisirs, parce que ceux-ci ne sont ni éternels ni parfaits, en revanche, ils sont périssables et provoquent des ennuis, sans pouvoir ennoblir par eux-mêmes. Mais dans la situation où l'homme a dépassé l'attachement à ces biens et où il a obtenu la félicité authentique, il devient un véritable dieu, bien que par participation.

D'ailleurs, les bons sont récompensés par leur bonté même. Quel que soit le nombre de leurs ennuis, ceux-ci sont passagers, puisqu'on ne peut pas ravir ce qui leur appartient vraiment. Ils ne sont pas atteints par les méfaits supportés, qui en réalité affectent ceux qui les ont produits. En revanche, les méchants sont punis par le fait même qu'ils sont méchants et qu'ils vivent dans l'indignité, parce qu'ils perdent la condition humaine en se transformant en bêtes, et la seule possibilité de revenir à l'humanité c'est, comme dit Platon, d'accepter la punition. Donc, l'idée que les méchants sont forts et que les bons sont faibles, est fausse. Jamais les méchants ne seront forts parce que les forts obtiennent toujours ce qu'ils veulent ; mais les hommes veulent le bien, alors que les méchants échouent dans le mal, ce qui les rend très faibles.

Dieu, qui est également un et Trinité, est identique à la Félicité, au Bien, à l'Unité et à l'Existence. Ainsi, comme pour Augustin, pour Boèce, Dieu est l'Être suprême, et il ne peut pas être conçu comme inexistant. Toutefois, il y a plusieurs preuves rationnelles de son existence, qui proviennent de l'analyse de ses rapports avec le monde, auquel il confère l'ordre et l'unité. Donc, Dieu existe. Il ordonne toutes les choses et toutes s'orientent vers lui comme vers leur terme ultime : la Félicité et le Bien Suprême. Dieu conduit tout avec force et douceur. Il est tout-puissant mais il ne peut pas faire le mal, parce que pour Boèce, comme pour Platon, le mal n'existe pas. D'ailleurs, tous les soi-disant maux ont une justification dans le contexte de l'ordre divin, où chaque mal est subordonné au bien (ce qui est, principalement, une leçon de Plotin).

L'intelligence par laquelle Dieu conduit le monde est la Providence, c'est-à-dire la raison divine, le principe suprême de l'organisation universelle, qui enchaîne toutes les choses, auxquelles il confère une forme immobile et unitaire. Le destin est subordonné à la

Providence et il représente l'enchaînement mobile et le déploiement dans le temps de tout ce qui a établi la Providence. La Providence est unique, immuable, tandis que le destin est variable, parce qu'il s'occupe de tous les détails du monde. Le devoir de l'homme est de lutter contre le sort, ayant ainsi l'occasion de se connaître et d'obtenir l'accomplissement. Dans le sillage de Platon et d'Augustin, Boèce soutient que l'homme se connaît en plongeant dans son âme pour se souvenir, donc, la vraie connaissance est une réminiscence. Étant un être rationnel, l'homme possède le libre arbitre, ayant la liberté de choisir et d'agir. Le fait que Dieu sait de toute éternité comment il va agir, n'affecte pas sa liberté, parce que l'intelligence divine voit tout dans un éternel présent, donc sa soi-disant prévision ne détermine pas le futur, qui n'existe que dans notre perspective relative, humaine.

Au-delà de ses ouvrages, Boèce a influencé la philosophie du Moyen-Âge par la traduction en latin de l'*Isagôgè* de Porphyre, où se pose le problème du statut des idées générales, problème qui pouvait être résolu de deux perspectives distinctes, celle de Platon et celle d'Aristote. Essayant de répondre à cette question, Boèce a proposé une solution de compromis, qui a mécontenté les esprits. Les médiévaux ont vu le problème comme un dilemme, dont ils se préoccuperont jusqu'à la fin du Moyen-Âge. Ainsi Boèce leur a transmis un héritage antique essentiel, en leur offrant un thème de méditation qui a été une réelle provocation pour leur pensée.

« Enfin, en s'efforçant de concilier néoplatonisme et aristotélisme, Boèce produit une ambiguïté dans ses écrits : il néoplatonise Platon comme on s'était accoutumé à le faire depuis Plotin et Origène, et il platonise Aristote comme on le fit pendant tout le Moyen-Âge, surtout dans les philosophies arabe et juive. S'il donne parfois l'impression d'être fidèle à Aristote, c'est parce qu'il limite souvent ses études au thème qu'il traite, sans référence systématique au christianisme ou au néoplatonisme. En fait, Boèce présente différentes facettes, mais sans jamais renoncer aux prémisses théologiques (inspirées surtout de saint Augustin) qui régissent sa pensée. C'est dire que son attachement au néoplatonisme chrétien, d'ailleurs encore proche du « moyen » néoplatonisme, ne saurait être dissimulé par ses préoccupations méthodologiques, inspirées de l'aristotélisme. »[42]

---

[42] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 816.

- **Grégoire le Grand**

Grégoire le Grand (540–604), devenu en 590 évêque de Rome, c'est-à-dire pape, sous le nom de Grégoire I, et canonisé par l'Église catholique, est né à Rome dans une famille de patriciens, ce qui lui a permis de bénéficier d'une éducation complexe, également classique et chrétienne. Ainsi, il a occupé des fonctions administratives importantes dans l'État mais à un moment donné il a renoncé à sa fortune et il est devenu moine. En tant que pape, il a négocié avec les barbares qui envahissaient l'Italie, en vue d'obtenir une situation supportable pour Rome, et pour les évangéliser. En même temps, il a envoyé des émissaires pour christianiser à nouveau la Grande-Bretagne, déchristianisée par les Saxons. Il s'est impliqué dans les controverses théoriques sur quelques problèmes religieux, et a réformé l'Église d'Occident du point de vue administratif, mettant l'accent sur la pauvreté évangélique et sur la protection de la population par l'Église contre l'injustice sociale. En ce qui concerne la réforme liturgique qu'on lui a attribuée, il en a été probablement seulement l'initiateur.

Saint Grégoire a écrit des *Dialogues*, divers commentaires sur la Bible, des homélies, dont des prédications adressées au peuple à l'occasion des grandes fêtes, et de nombreuses lettres – une œuvre importante, inspirée non seulement par la patristique latine, mais aussi par celle grecque, qui était connue par tous les chrétiens et qui a influencé fortement la spiritualité du Moyen-Âge. Les *Dialogues* sont en fait une collection de nombreuses biographies d'hommes considérés comme saints parmi ses contemporains, ce qui fait de Grégoire un important hagiographe. Ainsi, il nous offre de précieuses informations sur saint Benoît, celui qui a posé la base du monachisme en Occident par sa Règle d'organisation de la vie monastique.

Un autre ouvrage important de Grégoire sont *Les Morales* ou les commentaires sur le livre de Job ; ceux-ci contiennent en essence toute sa doctrine, qui a un aspect prédominant morale, visant à illustrer en détails la manière de vivre la plus correcte dans le monde, en tenant compte des préceptes et des idéaux chrétiens. Commencées par Grégoire avant de devenir pape, à Constantinople, sous la forme de commentaires oraux adressés à quelques moines de son entourage, les *Morales sur Job* sont devenues un œuvre écrite, de trente-cinq livres, partagés en six volumes, où l'auteur aborde tous les grands thèmes du christianisme : la figure de Jésus-Christ, le statut de l'Église, la condition humaine, le rapport entre l'homme, Dieu et les anges, etc. Le matériau de cet écrit sera le fondement pour d'autres ouvrages, comme les *Homélies* et la *Règle Pastorale.*

Dans le dernier, qui a la forme d'une lettre adressée à Jean de Ravenne, lui aussi canonisé plus tard sous le nom de saint Jean, Grégoire s'est préoccupé spécialement de la figure et des devoirs des pasteurs, qui ont le rôle de faire l'éducation spirituelle au peuple, en le guidant sur la droite voie de la morale et de la croyance. Grégoire veut que les évêques et les prêtres soient très conscients de leur mission dans le monde et qu'ils perfectionnent sans cesse les moyens d'action par rapport aux croyants. Il admet que la parole du prêtre est comme un médicament pour les âmes troublées et malades, mais il met en garde sur le dosage de celui-là, parce que s'il n'est pas correct, il peut aggraver la maladie au lieu de l'écarter.

Pour avoir du succès dans ses démarches complexes : soit de conseiller, soit d'avertir, soit de convertir, ou même d'exhorter, le pasteur doit combiner habilement les méthodes, en tenant compte de l'exemple de Jésus, qui savait comment on peut mélanger le vin et l'huile pour guérir les diverses blessures. En outre, il doit adapter son ouvrage éducatif et guérissant à la personnalité de son interlocuteur. Ainsi, Grégoire donne des conseils sur comment on doit procéder avec les femmes et avec les hommes, avec les jeunes et avec les personnes âgées, avec les pauvres et avec les riches, avec les maîtres et avec les serviteurs, avec les hommes inférieurs et avec ceux supérieurs, avec les optimistes et avec les pessimistes, avec les sages et avec les sots, avec les humbles et avec les orgueilleux, avec les gourmands et avec les abstinents, etc., nous offrant une large typologie humaine, analysée du point de vue psychopédagogique.

Bien qu'il ait reçu une éducation classique, saint Grégoire n'était pas d'accord avec l'étude de la littérature grecque, de la grammaire et de la rhétorique pour elles-mêmes mais seulement en vue d'apprendre les Saintes Écritures, admettant toutefois que celles-là sont indispensables pour ce but. Mais dans la dispute de l'époque pour adopter comme norme idéale soit la grammaire classique soit la grammaire de la version latine de la Bible, Grégoire se prononce fermement pour la deuxième, inaugurant ainsi le processus de la formation du latin médiéval.

En ce qui concerne le rapport entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir de l'État, « Grégoire met en garde contre la *temporalis potentia*, mais reconnaît cependant l'utilité des richesses. (…) Du reste, Grégoire reconnaît au pasteur, chef de l'Église, un pouvoir temporel : le futur évêque devra subvenir aux besoins matériels du plus grand nombre, la pensée des actions justes et bonnes ne doit pas servir un appétit d'avantages temporels et d'honneurs, il doit tenir la balance égale entre les soucis extérieurs et les soucis intérieurs. Même dans les soucis extérieurs il s'agit toujours, en définitive, de sauver les

âmes des sujets. On ne saurait donc nullement trouver là une doctrine du pouvoir séculier de l'évêque. Grégoire montre d'ailleurs que le passage du plan du salut inverse les actes : les richesses terrestres deviennent les dettes au plan spirituel et vice versa. »[43]

- **Isidore de Séville**

Le dernier Père de l'Église de l'Occident a été saint Isidore de Séville (570–636), le fils d'un gouverneur de Carthagène et le frère cadet de Léandre, l'ami de Grégoire le Grand, évêque de Séville, auquel il succède en 600, après la mort de celui-ci, à la fonction épiscopale. Par le soin de son frère, Isidore a reçu une éducation très complexe à Séville, qui était un centre culturel d'une importance particulière, parce qu'il gardait dans ses bibliothèques de nombreux manuscrits appartenant également à l'Antiquité et au monde chrétien. Ainsi, Isidore a appris le grec et l'hébreu, deux langues dont l'étude a été introduite ultérieurement dans toutes les églises épiscopales de l'Espagne au quatrième concile de Tolède, présidé par lui-même.

L'inclinaison vers l'étude des langues a suscité son intérêt pour les étymologies, auxquelles il a consacré un très ample ouvrage. En fait, ses *Étymologies* ou *Les Origines* forment une encyclopédie assez complète des diverses connaissances sur : la grammaire, la rhétorique, la musique, la cosmologie, l'arithmétique, l'histoire, le droit, Dieu, les anges, l'Église, le culte, la médecine, la géographie, la minéralogie, la botanique, la zoologie, l'anthropologie, les langues, les peuples, la famille, l'agriculture, l'alimentation, les techniques du ménage, etc., classifiées d'après le modèle de Cassiodore. La plupart de ces connaissances, présentées dans vingt livres, étaient d'origine antique, et Isidore s'est proposé de les transmettre à la nouvelle civilisation, aux chrétiens et même aux barbares, qui occupaient une grande partie de l'Espagne et qui étaient en train d'être christianisés. Vraiment, l'encyclopédie d'Isidore a eu un grand succès et elle a été consultée pendant tout le Moyen-Âge, jusqu'à la Renaissance, moment où les savants ont commencé à se méfier de ses étymologies.

La conception méthodologique qui a présidé à son travail et qui nous rappelle en quelque sorte une des thèses du *Cratyle* de Platon, exprime l'idée que si Dieu a fait le monde par la parole et qu'il a donné à Adam la tâche de désigner les choses par des mots, les mots authentiques nous révèlent l'essence des choses, nous offrant une vraie connaissance sur le monde. Donc, le but d'Isidore était de

[43] Bruno Judic, « Introduction », in Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, Tome I, Cerf, Paris, 1992, p. 72.

trouver ces mots authentiques, essentiels, qui nous dévoilent la nature des choses. Le moyen en ce sens était d'étudier les mots en fonction de leurs étymologies, qui étalaient une grande diversité, par exemple : étymologies naturelles et arbitraires, étymologies qui tenaient compte de l'origine ou de la cause, étymologies tirées des contraires, etc. Bien que la plupart de ses étymologies fussent fantaisistes, elles ont été longtemps très appréciées. En outre, le livre XI des *Étymologies*, intitulé *L'homme et les monstres*, a été une des sources principales des bestiaires médiévaux, c'est-à-dire des ouvrages qui décrivaient diverses plantes et des animaux réels ou fantastiques, révélant pour chacun un symbolisme caché et distinct.

Saint Isidore a manifesté une réelle sympathie pour la philosophie, étant convaincu, comme Cicéron, que celle-ci a la capacité de connaître le monde et de guider l'individu vers le bien. Par conséquent, son œuvre contient d'amples et nombreuses citations des philosophes antiques, constituant une sorte d'histoire de la philosophie réalisée par compilation. En dépit de ses limites, cette « histoire » a eu un rôle important pour la connaissance des Grecs pendant le Moyen-Âge et surtout pour la connaissance d'Aristote, avant l'apport décisif des Arabes au XIIIe siècle. D'ailleurs, l'influence d'Aristote se manifeste dans la propre conception d'Isidore, de sorte que « dans son traité des *Différences* (entre les mots), il réalise une sorte de synthèse méthodologique entre l'idée aristotélicienne selon laquelle l'un des instruments de la dialectique est la recherche des différents sens d'un mot et la nécessité de classer les mots selon certaines règles. »[44]

Le procédé appliqué sur la philosophie païenne a été utilisé par Isidore aussi vis-à-vis de la pensée chrétienne, de sorte que, dans les *Sentences*, il a rassemblé des textes essentiels des Pères de l'Église, textes destinés à être lus par tous les hommes éduqués, contribuant à leur formation intellectuelle et morale. Cette technique de la mosaïque de pensées a connu plus tard, notamment à partir du XIIe siècle, avec les célèbres *Sentences* de Pierre Lombard, un ample développement et une grande popularité.

[44] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 874.

BIBLIOGRAPHIE

1. Boethius, *La consolation de la philosophie*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 2004.
2. Boèce, *Traités théologiques*, Paris, Flammarion, 2000.
3. Boethius, *Institution arithmétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1995
4. Boethius, *Opuscula sacra*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, Louvain, Paris, Peeters, 2007.
5. Grégoire le Grand, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Paris, Cerf, 1984.
6. Grégoire le Grand, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, Paris, Cerf, 2004.
7. Grégoire le Grand, *Dialogues*, Paris, Cerf, 1980.
8. Grégoire le Grand, *Homélies sur l'évangile*, Paris, Cerf, 2005.
9. Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, Paris, Cerf, 1989.
10. Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*, Tome I, Cerf, Paris, 1992.
11. Grégoire le Grand, *Vie et miracles du bienheureux Père Saint Benoît : deuxième livre des Dialogues*, Paris, Éditions de la Source, 1962.
12. Isidore de Séville, *Étymologies, Livre 15, Les constructions et les terres*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004.

*

13. Barraqué, Jean-Pierre, Béatrice Leroy, *Des écrits pour les rois : en Espagne médiévale, la réflexion politique, d'Isidore de Séville aux rois catholiques*, Presses universitaires de Limoges, 1999.
14. *** *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, Louvain, Peeters, 2003.
15. Boesch Gajano, Sofia, *Grégoire le Grand : aux origines du Moyen-Âge*, Paris, 2007
16. Boesch Gajano, Sofia, *Grégoire le grand hagiographe : Les dialogues*, Paris, Cerf, 2008
17. Cazier, Pierre, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, Beauchesne, 1994.
18. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
19. Fontaine, Jacques, *Isidore de Séville : genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000.
20. Gilson, Étienne, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2007.
21. *** *Grégoire le Grand*, Paris, C.N.R.S., 1986.
22. Libera, Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 2004.
23. Marenbon, John, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.
24. Muralt, André de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale : analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995.
25. Riché, Pierre, *Petite vie de saint Grégoire le Grand*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

B. PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

a. PREMIÈRE PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE (IXe-XIIe SIÈCLES)

1. LA FONDATION DE LA SCOLASTIQUE : JEAN SCOT ÉRIGÈNE ET ANSELME DE CANTERBURY

Après les invasions des peuples barbares pendant le Ve siècle, la vie des villes et l'éducation de l'Ouest de l'Europe se sont gravement dégradées. C'est pourquoi, à la fin du VIIIe siècle, Charlemagne a initié une réforme du système de l'enseignement, destinée à assurer notamment les fonctionnaires nécessaires pour son empire, mais qui a été comme une renaissance pour la culture de l'Occident. Ainsi, l'empereur a décrété l'institution de nombreuses écoles élémentaires et moyennes, toutes placées sous le patronage du clergé. Plus tard, pendant le XIIIe siècle, par le développement de quelques écoles urbaines épiscopales, sont apparues les universités. L'éducation dispensée par les diverses écoles a été nommée *scolastique* (du latin *schola* - école) et le mot est parvenu à désigner aussi la pensée philosophique occidentale développée pendant toute la période de la domination de ce type d'enseignement, à savoir jusqu'à la fin du Moyen-Âge. Dans son évolution, la scolastique a connu trois étapes : la scolastique en formation (IXe-XIIe siècles), la scolastique développée (XIIIe siècle) et la scolastique tardive (IXe-XVe siècles). Pendant la première période, on distingue deux philosophes importants : Jean Scot Erigène et Anselme de Canterbury.

- **Jean Scot Érigène**

Jean Scot Érigène (810–877), d'origine irlandaise, est le premier grand philosophe de la scolastique. Connaisseur des écrits des Pères de l'Église, commentateur et traducteur de Denys pseudo Aréopagite, il a été amené à Paris, comme professeur à l'École Palatine, par le roi Charles le Chauve. Personnalité forte et originale, Érigène a eu le courage de soutenir dans l'ouvrage *De Praedestinatione* que le péché, qui est, d'après la conception d'Augustin, un résultat de la faiblesse de notre volonté, tient du non être et que, par conséquent, il ne peut être ni prévu ni sanctionné de toute éternité par Dieu, qui, avant le Jugement Dernier, ne s'occupe pas de la punition des âmes. D'ailleurs, comme pour Origène, pour Scot Érigène, l'Enfer n'a pas une existence concrète mais il exprime l'état de souffrance de l'âme

qui pense à ses fautes commises pendant toute sa vie passée dans le monde sensible. Ces idées lui ont value de nombreux adversaires parmi les théologiens, qui ont obtenu sa condamnation.

Mais le principal ouvrage d'Érigène, lui aussi générateur de malentendus et de suspicions sur la droite croyance de l'auteur, est *De la division de la nature*, inspiré par le néoplatonisme ; là il nous propose une vision hiérarchique sur l'existence, à partir de la Sainte Écriture, dont il se permet une interprétation symbolique et allégorique, justifiée par le fait que la révélation a été fixée par écrit par les hommes dans une forme fatalement relative et impropre. Donc, pour éviter la compréhension anthropomorphique, on doit faire appel à la haute spéculation philosophique, la seule capable de dépasser les préjugés et les limites de l'intelligence commune, et de trouver le sens authentique, caché, des textes saints ; bien sûr, la philosophie ne pourra jamais atteindre son but si elle n'est pas exercée par une âme purifiée ; d'autre part, elle a besoin de l'inspiration divine. Le soutien pour cette position méthodologique a été trouvé par Érigène dans les écrits des Pères grecs de l'Église. S'inspirant de leur exemple, Jean Scot a créé l'une des métaphysiques les plus originales du Moyen-Âge.

Le concept central de celle-ci est *la nature*, qui exprime le Tout universel, la réalité absolue, supérieure à l'être, parce qu'elle comprend en soi également l'être et le non-être. Pour connaître le Tout ou la nature, on doit utiliser la méthode dialectique, qui comporte deux techniques opposées et complémentaires : la division et l'analyse ou le rassemblement. La division est le procédé à l'aide duquel on part des genres suprêmes pour arriver graduellement jusqu'aux individus. La division peut être faite en tenant compte également de l'être et du non-être, qui, d'ailleurs, sont deux concepts relatifs, du moment que certains non êtres ont une réalité plus grande que d'autres êtres. Cela parce que l'être est défini par Érigène comme tout ce qui peut être perçu par les sens ou par l'intellect, tandis que tout ce qui ne peut pas être connu d'une telle manière représente le non-être.

La division réalisée d'après l'être met en évidence quatre grandes catégories de la réalité : 1. la nature qui crée mais qui n'est pas créée ; 2. la nature qui est créée et qui crée à son tour ; 3. la nature qui est créée mais qui ne crée pas ; 4. la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas. Les divisions 1 et 4 représentent Dieu, au commencement et à la fin de sa création. La deuxième division exprime les Idées, c'est-à-dire les archétypes créateurs de choses, et la troisième désigne les choses mêmes. Cette hiérarchie symbolise que le monde est créé de Dieu et par Dieu, et que, à un moment donné, ce monde reviendra à Dieu, le principe de toutes les choses. Par la

division d'après le non-être on peut distinguer cinq espèces de la réalité : 1. ce qui dépasse les sens et nos facultés de comprendre, à savoir Dieu et les essences des choses ; 2. le non être relatif ; 3. tout ce qui est en potence, parce qu'il exprime le non être de ce qui sera en acte ; 4. les êtres affectés par la naissance et par la disparition ; 5. l'homme, dans la mesure où il a perdu l'image de Dieu.

Mais en ce qui concerne Dieu, au fond, il n'est pas l'être, parce qu'il est au-dessus de l'être, comme, d'ailleurs, il est au-dessus du non-être et de toutes les catégories de l'être, au-dessus de toute affirmation et de toute négation, étant en même temps la cause de toutes les choses, qui procèdent de lui, leur milieu, parce que toutes se développent en lui, et leur fin, du moment qu'elles tendent vers lui comme vers leur but et leur bien suprême. La création des êtres commence avec les Idées, que Dieu crée par le Verbe. Elles ne sont pas le Verbe ou le Logos même, qui est Jésus-Christ, mais les pensées du Logos, représentant le monde intelligible, capable, à son tour, de créer l'univers sensible. Des Idées proviennent les genres, puis les sous-genres, les espèces et les substances individuelles. Cette multiplication est l'œuvre du Saint-Esprit, qui partage les données divines. C'est pourquoi toute créature, en reproduisant à sa manière propre le visage de Dieu, se caractérise par essence, qui correspond au Père, par vertu active, qui représente le Fils, et par action, qui exprime le Saint-Esprit.

Par sa création, Dieu donne à lui-même une autre dimension, parce que, bien qu'il reste toujours transcendant au monde, en vertu de son statut de créateur absolu, il a avec celui-ci une double et paradoxale relation : d'une part, il est en quelque sorte présent partout dans l'univers et, d'autre part, l'univers se déploie dans Dieu même. Vraiment, dans la vision d'Érigène, le monde entier est une vaste théophanie, où chaque être est une partie de la lumière divine, et où il peut être comparé à un livre, dont les signes parlent de Dieu. C'est vrai que les choses ne se dévoilent pas comme telles spontanément mais qu'il faut devenir capable de lire ces signes. Pour cela on a besoin de toutes les trois facultés cognitives : les sens, la raison et l'intellect. À l'aide de celles-ci, bien qu'on n'arrive pas à connaître Dieu d'une manière adéquate à son essence, on marche vers celui-ci et on obtient certaines révélations de lui par des images.

Mais l'homme, quoiqu'il se soit dégradé par sa propre volonté, est capable de connaître Dieu et même de s'unifier avec celui-ci, fait qui symbolise le retour de la création dans le Créateur. Ce processus commence après la mort, au moment où le corps retourne au monde ses éléments sensibles, et continue avec la résurrection, qui suppose principalement la résurrection du corps et puis la spiritualisation de

celui-ci. L'homme spiritualisé peut aborder les Idées, en obtenant la connaissance de toutes les créatures et, sur ce fondement, il va monter en atteignant la sagesse. Dans la dernière étape, l'homme, et avec lui toute la nature, reviendra à Dieu, de sorte qu'il n'y aura rien d'autre que la nature incréée, qui ne crée plus. C'est le moment final où l'homme sera sauvé et où, grâce à lui, tout le monde sera sauvé aussi.

En fait, Érigène a imaginé deux types de retour à Dieu ; du premier, *reditus generalis*, bénéficient tous les hommes, parce que c'est un don accordé à l'humanité par le sacrifice suprême du Christ ; il exprime l'accès à l'état de pureté initiale de l'homme, du moment de sa création par Dieu, où il était une image claire de la divinité. La deuxième forme de retour, *reditus specialis*, est accordée seulement aux hommes élus, qui, en tenant compte de leurs mérites intellectuels et moraux, sont portés par la grâce divine au-delà de la condition humaine, étant divinisés, transfigurés en Dieu, auquel ils s'unissent d'une manière absolue. Ainsi,

« L'anthropologie se situe au centre de la pensée érigénienne, et ce caractère central s'ordonne à partir des lignes de force suivantes : 1) L'homme a été créé à l'image de la Trinité divine et selon une ressemblance qui, loin d'avoir un caractère abstrait, confèrent à l'homme sa cohérence ontologique. 2) Dans sa relation avec l'ensemble du créé, l'homme constitue la *medietas* de tous les ordres de l'univers. 3) Par sa chute, il provoque l'Incarnation du Christ, Nouvel Adam, dans un processus de restauration à l'unité primordiale. 4) Enfin, l'homme est le terme de la « division » et le point de départ de l'« analyse », pivot du double mouvement processif et réversif qui exprime l'*harmonia mundi*. Il participe donc, directement, ou de manière médiate, aux quatre divisions de la nature du schéma érigénien : par la ressemblance trinitaire, il renvoie à la première et la seconde divisions ; par la *medietas* il assume la troisième division et la ramène à la seconde ; enfin, par sa vocation eschatologique, il est mû vers la quatrième division. »[45]

- Anselme de Canterbury

Saint Anselme (1033–1109), surnommé le « père de la scolastique », est né à Aoste (Italie), dans une famille de nobles, dont la mère se distinguait par la culture, la piété et la bonté. Attiré par la vie monastique, à quinze ans il a voulu entrer dans l'ordre bénédictin, mais il n'a pas reçu la permission de son père. Après la mort de sa

[45] Francis Bertin, « Les origines de l'homme chez Jean Scot », in *** *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, C.N.R.S., 1977, p. 307.

mère, Anselme a voyagé quelques années en France, pour s'établir en Normandie, à l'abbaye du Bec, comme élève de Lanfranc, où il est nommé, à trente ans, directeur de l'école fondée par son maître, et plus tard abbé. En 1093, il est nommé successeur de Lanfranc à l'archiépiscopat de Canterbury, mais, parce qu'il a été hostile au roi dans sa lutte pour contrôler l'Église, Anselme a subi deux exils, puis il est revenu à Canterbury, où il a occupé jusqu'à sa mort la même fonction d'archevêque.

Comme théologien, Anselme a pris position dans les disputes sur le rapport entre la raison et la croyance, et il est devenu célèbre parce qu'il a conçu une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. En fait, Anselme ne niait pas la force ni la supériorité de la croyance par rapport à la raison, qui, à son avis, devait être soutenue dans toutes les recherches par l'ardeur et par la lumière accordées par la croyance, mais il soulignait l'excellence et l'autonomie de la raison comme signe de Dieu en nous, capable par elle-même de mettre provisoirement entre parenthèses l'autorité de la croyance pour arriver, en dernière instance, aux vérités déjà connues par l'entremise de celle-ci. Ainsi, il insistait sur l'harmonie de principe entre les dons de la révélation et les conclusions de l'investigation rationnelle, et de même sur le rôle de la raison pour confirmer le contenu de la croyance. D'ailleurs, il était d'accord que les performances de la raison soient limitées, ne pouvant pénétrer dans les profondeurs des mystères divins et, à un moment donné, devant céder la place à la croyance, dont l'autorité est absolue et incontestable.

Mais, en dépit de ses limites, la raison peut nous aider à décider de questions fondamentales de la croyance comme l'existence ou la non existence de Dieu, qui, pour Anselme, comme pour Augustin, est l'être par excellence, c'est-à-dire la réalité absolue ; c'est pourquoi il le nomme *essentia*, qui signifie la réalité parfaite, ce qui est purement et simplement, duquel tous les êtres dérivent leur existence. Son argumentation sur l'existence de Dieu a été développée dans deux ouvrages : *Monologion* (*Soliloque*) et *La foi en quête de l'intelligence* ou *Proslogion* (exposé méditatif). D'ailleurs, chaque écrit a un point de départ propre, en développant une démonstration spécifique, de sorte que, si dans le premier on a affaire à une preuve *a posteriori*, le deuxième nous offre, en revanche, la preuve *a priori* de l'existence de Dieu.

Dans le *Monologion*, Anselme part de l'existence des choses du monde, qui, à cause de leur précarité, ne peuvent pas se justifier par elles-mêmes et doivent faire appel à un principe ultime, suprême, existant par soi. Par exemple, comme chez Platon, toutes les choses bonnes doivent leur existence, en tant que bonnes, au Bien suprême,

auquel elles participent ; pareillement, toutes les choses grandes doivent leur grandeur à la Grandeur suprême, qui dépasse en signification la grandeur physique, exprimant l'excellence et la dignité, et se subordonne ainsi au Bien suprême. En partant de ces exemples, Anselme déduit que les choses doivent non seulement leurs qualités mais aussi leur être, à un autre principe, supérieur à elles-mêmes. Ce principe ne peut pas être le non-être, parce que celui-ci n'existe pas, mais il doit être quelque chose qui soit par lui-même, et, pour cette raison, il ne peut pas être multiple, mais l'Un. Par conséquent, il y a un principe qui existe par soi, qui est un, qui représente la perfection et, en vertu de sa perfection, il est en même temps l'Être absolu, le Bien absolu, la Grandeur absolue, accordant de l'existence et de l'essence à tout ce qui se manifeste dans le monde.

Mais ce principe, qui existe avec nécessité, ne peut pas être autre chose que Dieu, parce que c'est Dieu qui est conçu comme bon, comme grand, comme tout-puissant, etc., donc comme la nature parfaite. Ainsi, Dieu existe avec nécessité. D'ailleurs, on peut prouver son existence par une autre voie, en partant du fait que les choses, bien qu'elles soient toutes relatives, ne sont pas égales et n'ont pas la même dignité d'existence, mais forment une hiérarchie dans l'univers ; on doit nous élever dans cette hiérarchie jusqu'au sommet, à un point qui ne peut pas être dépassé, sinon on tomberait dans la régression à l'infini, et là nous découvririons le *summus* de toutes les choses, la nature suprême, seule qui existe par soi et qui donne l'existence à toutes les autres. Bien sûr, cette nature suprême, qui n'a pas de commencement ni de fin, qui échappe à l'espace et au temps, qui est éminemment simple et immuable, c'est Dieu, qui ne peut pas non exister.

On peut nommer cette preuve *a posteriori* une preuve prépondérante inductive de l'existence de Dieu, parce qu'elle part des états des choses, donc du particulier, pour s'élever vers le général et même vers l'universel, pour en donner des conclusions. Mais on voit qu'en fait, il n'y a pas dans le *Monologion* une seule preuve mais plusieurs de l'existence de Dieu, ce qui a mécontenté Anselme, qui s'est préoccupé de démontrer rationnellement, d'une manière extrêmement simple, directe et évidente, donc irréfutable pour n'importe qui, le fait que Dieu existe. Par conséquent, dans le *Proslogion*, il nous a offert le célèbre argument ontologique, qui, en bref, est le suivant :

Nous concevons Dieu comme l'être au-delà duquel il ne peut exister rien de plus. Dieu est donc l'être parfait, absolu. Mais il y a, vraiment, un pareil être, du moment que l'insensé peut dire qu'il n'y en a pas ? Oui, parce que même l'insensé, au moment où on lui parle

de l'être parfait, comprend de quoi il s'agit, donc, il doit reconnaître que l'être parfait existe, du moins dans sa pensée, bien qu'il ne sache pas, pour le moment, si cet être existe aussi en réalité. Mais en vertu de son concept, qui exprime la perfection, donc une limite absolue de la grandeur et de la dignité, limite qui ne peut pas être dépassée, cet être doit exister non seulement dans la pensée mais aussi en réalité, du moment qu'exister également dans la pensée et dans la réalité représente quelque chose de plus que celle d'exister seulement dans la pensée. Donc, si Dieu, l'être parfait, n'existait pas dans la réalité, nous serions obligés de concevoir un autre être, supérieur à lui, qui existe aussi en réalité et en pensée, et, dans ce cas, Dieu ne serait plus l'être parfait ; mais cette conclusion est contradictoire du moment que Dieu est défini précisément comme l'être parfait.

Cet argument a provoqué de nombreuses controverses parmi les philosophes. Avec le temps il a été également accepté (Bonaventure, René Descartes, Leibniz, G. W. Hegel) et rejeté (Thomas d'Aquin, John Locke, Emmanuel Kant). Même à son époque, un certain moine, Gaunilon, l'a rejeté en vertu du raisonnement suivant : du fait qu'on peut penser la plus grande île du monde, il ne résulte pas que cette île existe vraiment en réalité. Anselme lui a répliqué que ce raisonnement est valable seulement pour les êtres communs, imparfaits, mais qu'il n'a aucune valeur pour l'idée de l'être absolu, parce qu'elle exprime l'unique situation où l'on peut passer sans problème du fait d'exister dans la pensée au fait d'exister dans la réalité.

C'est parce que Dieu existe par soi, et que dans celui-ci l'essence et l'être se confondent ; par conséquent, si nous pouvons concevoir sa nature, il en résulte que cette nature existe aussi. Toutes les autres choses existent par un autre qu'elles-mêmes, c'est-à-dire par Dieu ; c'est pourquoi leur essence n'est pas identique à leur existence, et le fait qu'elles peuvent être pensées n'implique pas, nécessairement, leur existence en réalité. Tout ce qui n'est pas l'essence de Dieu a été créé par Dieu, qui, en donnant à toutes les choses leur être, les soutient encore et leur permet de durer. De sorte que Dieu, l'être absolu, est présent partout en appuyant le tout avec sa force, et là où Dieu n'est pas, il n'y a rien. Dieu n'a pas de commencement ni de fin, il est depuis toujours et partout, sans être emprisonné dans aucune place et dans aucun temps. Il n'est pas une substance, parce que les substances sont seulement les choses créées. Dieu seulement est, dans le sens absolu du terme, et par rapport à lui on peut dire que tous les autres êtres ne sont pas.

En tout cas, par son effort de soumettre la révélation divine à l'examen de la raison, Anselme a offert une sérieuse alternative à la pratique exégétique des Saintes Écritures. En outre, « il pose une

totale équivalence entre *raison*, *argument*, *raison de la foi* et, par cette égalisation, rejette les florilèges, les *compilations* des versets bibliques ou des sentences patristiques, qui avaient, à son époque, la faveur des moines. »[46]

[46] Michel Corbin, *Saint Anselme*, Cerf, Paris, 2004, p. 53.

BIBLIOGRAPHIE

1. Eriugena, Johannes Scottus, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1972.
2. Érigène, Jean Scot, *De la division de la nature* : *Periphyseon*, Paris, P.U.F., 1995-2000.
3. Anselme, de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris, Cerf, 2005.

*

4. Cantin, André, *Foi et dialectique au XIe siècle*, Paris, Cerf, 1997.
5. Cappuyns, Maïeul, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964.
6. Cattin, Yves, *La preuve de Dieu : introduction à la lecture du Proslogion d'Anselme de Canterbury*, Paris, Vrin, 1986.
7. Corbin, Michel, *La Pâque de Dieu* : *quatre études sur saint Anselme de Cantorbéry, Paris*, Cerf, 1997.
8. Corbin, Michel, *Saint Anselme*, Cerf, Paris, 2004.
9. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
10. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
11. **** Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, C.N.R.S., 1977.
12. Jeauneau, Édouard, *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.
13. Hauréau, B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, Première partie, Paris, 1872.
14. **** Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles : études anselmiennes*, Paris, C.N.R.S., 1984.
15. Madec, Goulven, *Jean Scot et ses auteurs : annotations érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1988.
16. Vignaux, Paul, *La pensée au Moyen-Âge*, Paris, Armand Colin, 1938.
17. Vuillemin, Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
18. Wohlman, Avital, *L'homme, le monde sensible, et le péché dans la philosophie de Jean Scot Érigène*, Paris, Vrin, 1987.

2. RATIONALISME ET MYSTIQUE SPÉCULATIVE : L'ÉCOLE DE CHARTRES ET BERNARD DE CLAIRVAUX

- L'École de Chartres

La même tendance rationaliste a été développée par les représentants de l'École de Chartres, fondée par Fulbert, en 990, mais qui a atteint le sommet de son activité entre 1100 et 1160. Bien qu'il n'y ait pas une stricte homogénéité dans les idées avancées par les maîtres de l'École, celle-ci se distingue par la grande appréciation accordée à Platon et aux néoplatoniciens, en particulier à Boèce, qui est le guide principal d'interprétation de Platon, dont on ne connaissait intégralement à cette époque-là que le dialogue le *Timée*. En partant de ce dialogue, les Chartrains essayaient de concilier Platon et les Saintes Écritures, et, en général, d'harmoniser la pensée antique avec la révélation chrétienne.

Un autre point commun aux Chartrains, du aussi à leur inclination pour Platon et pour l'héritage du monde antique, c'est l'intérêt pour la science. « Cette estime des sciences est un trait dominant (…) La culture scientifique, avec le contexte platonicien qu'on lui donne, est en honneur à Chartres. (…) Car, d'intention et de fait, les Chartrains sont tout autre chose que des libres penseurs. Leur foi ne peut pas être suspectée. (…) Mais ils pensent aussi que foi et raison peuvent échanger leurs services, que la foi ne dispense pas du travail de la raison, qu'elle encourage même l'active curiosité de l'intelligence (…) partir de la révélation mais en même temps pour saisir le sens de l'Écriture et en pénétrer le contenu, recourir aux moyens propres dont dispose la raison. »[47] Par exemple, ils étaient d'accord que la physique, donc la science de la nature, soit capable de donner des informations également sur le corps et sur l'âme de l'homme, et ils ont essayé de faire usage des mathématiques pour expliquer la condition trinitaire de Dieu.

Le premier philosophe important de l'école a été *Bernard de Chartres* (chancelier entre 1119–1126), qui s'est préoccupé de former les élèves à une pensée personnelle, moins subordonnée à l'autorité. En même temps, il appréciait beaucoup la valeur des ancêtres, qu'il comparait à des géants sur les épaules desquels on doit nous élever pour voir plus loin qu'eux. À la différence de nombreux de ses contemporains, Bernard a rejeté l'interprétation symbolique des textes

[47] Joseph Marie Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres ; études et textes*, Paris, Vrin, Ottawa, Institut des Études Médiévales, 1938, pp. 23-24.

révélés, optant pour une analyse fondée sur une science précise du langage. En ce sens, il a accordé une grande importance à la logique et à la grammaire, impliquant une étude approfondie de la littérature classique, fait qui a mis une empreinte décisive sur le développement de la dialectique. D'ailleurs, pour Bernard, de nombreuses questions de grammaire ont une signification philosophique ; par exemple, les rapports entre la racine d'un mot et ses dérivés sont les mêmes que ceux entre l'Idée et les choses qui participent à celle-ci.

Influencé par le commentaire de Calcidius sur le *Timée* de Platon, Bernard fait la distinction entre plusieurs types de création : le premier type exprime la création divine, le deuxième vise la création de la nature, caractérisée par l'autonomie de ses lois, susceptibles d'être étudiées en faisant appel à la raison, et le troisième est illustré par celle de l'homme, qui imite la nature. La création divine commence avec les Idées et la matière. Les Idées, qui représentent, comme chez Augustin, la pensée divine, sont éternelles, mais, parce qu'elles dépendent de Dieu, elles ne sont pas coéternelles à celui-ci, les seules égales et coéternelles étant les trois personnes divines. Des Idées, qui expriment les espèces et les genres des choses, étant ainsi identifiées par Bernard aux universaux, naissent les « formes natives », imaginées sur le modèle des formes d'Aristote, qui s'unissent avec la matière pour faire naître le réel, nommé par Bernard, dans le sillage de Boèce, *id quod est* (« ce qui est »).

Gilbert de Poitiers (1070–1154), chancelier entre 1126–1140, puis évêque de Poitiers, a développé sa position philosophique dans les *Commentaires* sur les œuvres de Boèce, spécialement le traité *Sur la Trinité.* Ainsi, il a assimilé la distinction de Boèce entre *id quod est* (« ce qui est ») et *quo est*, (« ce par quoi il est ») ; *id quod est* exprime la *substance*, qui a besoin, pour être ce qu'elle est, de diverses qualités concrètes ou d'accidents mais qui est capable, comme substrat, de soutenir ces accidents, dont elle est le principe et la cause, parce qu'ils n'existent pas sans leur substrat, tandis que la substance peut exister sans ceux-ci; par exemple, tous les individus sensibles sont des substances, mais substances sont aussi les Idées intelligibles, qui, en fait, représentent les substances pures, qui ne se mélangent pas avec la matière; d'autre part, *quo est* représente la *subsistance*, ce qui n'a besoin d'aucun accident pour être ce qu'elle est, et qui, en outre, ne soutient aucun accident, en subsistant indépendamment de tous ; comme exemples de subsistances on peut donner les universaux : les espèces et les genres des choses, qui ne sont pas des substances, mais subsistantes sont aussi les Idées, qui sont des substances pures.

En fait, toutes les substances sont également des subsistances, alors que les subsistances ne sont pas toutes des substances ; mais

toutes les substances proviennent des subsistances. En d'autres termes, « ce qui est », qui est quelque chose de concret, est déterminé par « ce par quoi il est » : la forme ou l'essence de la chose, qui est son vrai être (*esse*), exprimé par l'Idée intelligible de la chose, créée par Dieu.

Cette distinction fondamentale entre « ce qui est » (le sujet ou la substance) et « ce par quoi il est », donc l'être de ce qui est ou l'essence, est utilisée par Gilbert aussi par rapport à Dieu. Mais alors que dans le cas des choses il y a toujours une différence entre *id quod est* et *quo est*, parce que les choses ne sont pas entièrement ce qu'elles sont, en ce qui concerne Dieu, qui représente l'essence par excellence, le sujet, « ce qui est », et l'essence, « ce par quoi il est », coïncident. Pourtant, parce que Gilbert a conçu cette essence divine comme un système de multiples déterminations, qui qualifient Dieu en le faisant être ce qu'il est, et parce qu'il a donné le nom de « divinité » à ce système, il a abouti à dire que ce qui est Dieu c'est par la divinité. Cette affirmation suggère une distinction radicale entre Dieu et la divinité, et, aussi, une subordination de Dieu à sa divinité, ce qui a provoqué de nombreuses critiques. En 1148, au Concile de Reims, saint Bernard de Clairvaux a attaqué cette thèse, déclenchant des débats très animés, mais ceux-ci n'ont pas provoqué sa condamnation officielle.

Thierry de Chartres (mort avant 1155), le frère cadet de Bernard de Chartres, a été chancelier à Chartres entre 1141–1145. En cette qualité, il a introduit dans le programme de l'École de nouveaux ouvrages aristotéliciens, en lui donnant une orientation plus accentuée sur l'étude de la logique, des mathématiques et de la nature. Dans le *Traité de l'œuvre de six jours*, Thierry parle de Dieu comme du principe de toutes les choses et comme l'Un, parce que seulement l'Un, en tant que l'unité primordiale, est inengendré, immuable et éternel. Celui-ci représente la première personne de la Trinité, c'est-à-dire le Père, la cause efficiente des choses. Le dédoublement de l'Un engendre une nouvelle unité, qui est l'image parfaite de l'Un et représente la deuxième personne de la Trinité : le Fils-Verbe ou la Providence, la cause formelle des choses. La relation d'égalité entre le Père et le Fils produit et s'exprime par la troisième unité, le Saint-Esprit, la dernière personne de la Trinité divine, qui représente, en même temps, la Vérité, étant la cause finale des choses.

Tout d'abord, Dieu a fait la matière du monde, exprimée par les quatre éléments, disposés en quatre globes concentriques, le globe intérieur étant celui de la terre, et le globe extérieur celui du feu, qui, à cause de sa légèreté, a commencé à faire un mouvement de rotation autour de soi-même. Cette rotation, pendant laquelle le feu a répandu la lumière et la chaleur parmi les autres éléments, a formé le premier

jour de la création. Le deuxième jour, la chaleur du feu a provoqué dans l'eau des vapeurs qui se sont élevées au-dessus de l'air, qu'ils ont forcé à presser la terre pour devenir compacte. Le troisième jour, à cause de la vaporisation de l'eau, ont surgi les îles de la terre, où sont apparus les herbes et les arbres. Le quatrième jour, les vapeurs situées au-dessus de l'air ont formé par condensation les astres du ciel ; le cinquième jour, la chaleur a engendré les animaux aquatiques et volants, et le sixième jour ont surgi les animaux terrestres et l'homme. Enfin, depuis le septième jour Dieu se repose, ce qui veut dire qu'il ne crée rien de plus, mais que les êtres apparus après, ont été créés soit par l'action des éléments premiers soit en vertu d'une raison séminale créée par Dieu dans les six premiers jours.

- **Bernard de Clairvaux**

En parallèle au rationalisme de la pensée, le XIIe siècle a connu d'importantes tendances mystiques. Le plus célèbre représentant de celles-ci a été saint Bernard de Clairvaux (1091–153), né à Fontaine, près de Dijon, dans une famille de la moyenne noblesse, apparentée à la classe des chevaliers, qui lui a donné une importante éducation classique. À l'âge de vingt-et-un ans il est entré à l'abbaye de Cîteaux, intégrée à l'Ordre des cisterciens, qui cherchait à ressusciter le christianisme primitif et à imiter le modèle de Jésus-Christ, en militant pour la simplicité et la dureté de la vie des moines, pour la dévotion et le travail, pour la pureté des mœurs et pour la charité. Trois ans plus tard, Bernard a fondé le monastère de Clairvaux, où il va détenir la fonction d'abbé jusqu'à sa mort. À cause de la force de sa personnalité, il est devenu le principal organisateur de l'Ordre cistercien, qui s'est développé d'une manière impressionnante. Bernard de Clairvaux insistait pour une étroite solidarité de ses membres, pour une vie communautaire qui, sans étouffer l'individualité, aide chacun à s'élever vers Dieu. Son œuvre théorique cherche à offrir un guide en ce sens, utile pas seulement au moine mais à tout individu qui voulait préparer son âme à la rencontre et l'union avec la divinité, ce qui représente, dans sa conception, le but suprême de la vie humaine.

La possibilité de l'union intime de l'homme avec Dieu s'appuie sur le fait fondamental que le premier a été créé à l'image et à la ressemblance du deuxième. À l'encontre de la plupart des théologiens, qui soutenaient que l'image de Dieu est l'intelligence humaine, Saint Bernard la trouve dans le libre arbitre de l'individu, plus précisément dans la volonté, parce que le libre arbitre exprime la capacité de celle-ci d'accepter ou non une situation ou l'autre, et de décider pour une

action ou pour une autre. En fait, parce qu'elle représente l'image de Dieu, la volonté humaine authentique est en totale harmonie avec la volonté divine, manifestant de l'amour et de la miséricorde pour tous les hommes, y compris pour soi-même, parce qu'un pareil amour n'a rien à faire avec l'égoïsme et l'individualité dérisoires, mais qu'il reproduit l'amour absolu du Père pour ses fils. Dans cet état, l'homme est vraiment identique à Dieu, sans avoir la même substance mais bénéficiant d'une communauté de volonté avec celui-ci. Ce qui caractérise cette condition idéale de l'homme, dont il s'est réjoui au moment de sa création, est la liberté. Premièrement, il s'agit d'une « liberté de nécessité » ou d'une « liberté de contrainte », parce que l'homme est situé au-dessus de toute nécessité et de toute contrainte. Deuxièmement, elle est une « liberté de péché » et une « liberté de la misère », parce que la ressemblance à Dieu exclut toute dégradation. On peut ainsi définir l'homme par la liberté, parce que l'image de Dieu reste toujours dans son âme, sans jamais pouvoir être écartée, ce qui confère une ferme consistance et une dignité supérieure à la condition humaine en général. Malheureusement, après le péché originel, la volonté humaine a perdu cette harmonie naturelle avec Dieu, s'écartant de la volonté divine et devenant une volonté personnelle, égoïste, qui s'aime pour soi-même et qui veut tous les autres également pour soi-même. Dans cette situation, bien que l'image de Dieu dans son âme soit restée intacte, la ressemblance avec Dieu a disparu, parce que l'homme est tombé du sommet de la vertu, se dissipant dans le dérisoire et même dans le vice.

Par conséquent, les formes originelles de la liberté, sans disparaître, se sont occultées, étant remplacées par des formes spécifiques à l'état de chute de l'homme. Il s'agit principalement de la « liberté de conseil », parce que l'homme n'écoute plus nécessairement le conseil de Dieu, se guidant d'après son propre conseil, qui, parfois, est en concordance avec la volonté divine mais qui, souvent, l'écarte de Dieu, en l'incitant au péché. De là résultent la misère de l'individu, sa vie pleine de souffrance, de crainte et d'échecs. Le but suprême de l'homme tombé est de retrouver la condition initiale de l'union à la divinité. Pour cela il doit ajouter au premier type de liberté, la « liberté de complaisance », qui représente la volonté d'agir en vertu du plaisir naturel produit par la soumission aux préceptes de Dieu. Mais ces deux libertés ne peuvent pas atteindre leur but en l'absence de la grâce, la seule capable de leur offrir la force en ce sens. C'est parce que la grâce confère à l'individu une « liberté gratifiante », dont l'action conduit inextricablement à la restauration de la ressemblance avec Dieu dans la gloire, ce qui fait apparaître le dernier type de liberté humaine, c'est-à-dire la « liberté glorifiante ».

Parce que Dieu est un dieu de l'amour, qui a créé l'homme par amour en lui imprimant un amour naturel pour Dieu, et du moment que le péché originel a dégradé cet amour pur, désintéressé, absolu, en un amour égoïste, pour soi-même, le retour au règne de la ressemblance est une voie de l'amour, où l'homme apprend à nouveau à aimer Dieu. Bien sûr, il s'agit uniquement de l'amour de l'âme, la seule qui peut imprimer cette dignité suprême à ce sentiment, mais pour comprendre ce qu'est vraiment cette voie privilégiée de l'amour, on doit partir de la condition de l'homme tombé, dont la première expérience en matière d'amour est l'amour charnel. En ce sens, saint Bernard distingue deux types d'amour charnel : le premier donne expression aux soins que l'homme doit accorder à son corps s'il veut rester en vie ; il représente une nécessité naturelle, à laquelle il ne peut aucunement échapper, parce qu'elle est la forme obligatoire de son existence terrestre, obtenue après la chute ; mais le deuxième type c'est la cupidité comme résultat du désir des autres pour soi-même, et celui-ci n'est pas une nécessité mais exprime un écart nuisible du modèle divin, défigurant l'âme de l'homme en le subordonnant au corps ; de cette manière la liaison directe au divin est rompue, et l'individu est abandonné aux vicissitudes de sa condition dégradée. C'est donc ce deuxième type qu'on doit éliminer pour trouver le droit chemin de l'amour de l'âme pour Dieu, qui est un amour mystique.

Mais l'élévation par l'amour vers Dieu suppose, en même temps, une pénétration dans les profondeurs de notre âme, réalisée à l'aide des personnes de la Sainte-Trinité, pour faire une œuvre d'éducation à celle-là, qui doit atteindre les divers degrés de la vertu, avant de devenir capable de rétablir l'union originelle avec Dieu. En ce sens, saint Bernard nous révèle que le retour à Dieu commence avec l'humilité, au moment où le Verbe divin parle à la raison dégradée, et où celle-ci devient accusatrice de soi-même. Les degrés de l'humilité sont douze. Situé sur le dernier niveau de l'humilité, où il comprend profondément son insignifiance, l'homme atteint le premier niveau de la vérité. Le deuxième est obtenu à l'aide du Saint-Esprit, qui purifie notre raison en faisant naître dans celle-ci la compassion pour nos semblables et le désir de dépasser cette condition humiliante pour devenir dignes de notre Créateur. Enfin, sur le troisième degré de la vérité, l'homme essaie de toutes ses forces d'atteindre l'union avec le divin, qui représente un état de contemplation ou d'extase mais qui ne peut être obtenu que par l'intervention de Dieu-Père. Dans cet état de grâce, l'homme revient à la condition initiale, retrouvant sa ressemblance avec Dieu, étant identique au divin, bien que non par nature mais comme son image authentique.

Le retour à Dieu, qui a été configuré comme un chemin de l'amour, est en même temps la voie unique de la vraie connaissance de Dieu. Dans cette perspective, saint Bernard s'oppose et même attaque durement les dialecticiens, c'est-à-dire les philosophes qui, comme Gilbert de Poitiers ou comme Pierre Abélard, cherchent à connaître le divin en faisant usage de la capacité intellectuelle de l'homme, ayant la prétention d'exprimer par des mots l'ineffable et l'absolu. En fait, pour lui, le processus de cette connaissance constitue une expérience spirituelle strictement individuelle et de nature éminemment pratique, pas théorique. La connaissance de Dieu est une voie mystique, et l'expérience avec le divin, qui représente la suprême béatitude et l'accomplissement de l'individu, est quelque chose de senti et vécu seulement, mais non susceptible d'être communiqué aux autres. En dépit de cette attitude radicale exprimée constamment dans son œuvre, saint Bernard fait appel dans son dernier ouvrage, le traité *De la considération*, à une authentique pratique philosophique, qu'il situe au-delà de la pratique dialectique. Celle-ci est la « considération », la seule méthode théorique capable de pénétrer les choses cachées et de s'approcher pas à pas de la vérité. La considération comporte trois formes successives : la première, c'est la considération « dispensative », qui s'occupe des choses sensibles en vue de leur bien ; la deuxième, c'est la considération « estimative », qui s'appuie sur l'analyse des choses sensibles pour s'élever aux choses intelligibles ; la dernière, c'est la considération « spéculative », qui suppose un retour du sujet à soi-même pour contempler Dieu, qui se révèle comme l'Unité suprême et infinie, par rapport à laquelle chaque chose n'est une que d'une manière impropre, seulement par son imitation. « Nous atteignons en fait ici une nouvelle pratique hénologique qui, se méfiant de l'ontologie, éclaire le réel autrement, peut-être d'une façon fondamentale, dans la mesure où elle résonne en l'homme relativement, non seulement en ce qui l'excède selon la quantité de sa substance (représentée par la thèse qu'il n'existe rien de plus grand que Dieu), mais aussi par rapport à l'excès de la liberté divine, par laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu. »[48]

---

[48] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 1108.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Théologie et cosmologie au XIIe siècle : L'École de Chartres : Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
2. Bernard de Clairvaux, *À la louange de la vierge Mère*, Paris, Cerf, 1993.
3. Bernard de Clairvaux, *Le précepte et la dispense. La conversion*, Paris, Cerf, 2000.
4. Bernard de Clairvaux, *L'amour de Dieu. La Grâce et le libre arbitre*, Paris, Cerf, 1993.
5. Bernard de Clairvaux, *Les combats de Dieu*, Paris, Stock, 1981.
6. Bernard de Clairvaux, *De la considération*, Paris, Cerf, 1986.
7. Bernard de Clairvaux, *Lettres*, Paris, Cerf, 2001.
8. Bernard de Clairvaux, *Textes politiques*, Paris, Union générale d'éditions, 1986.
9. Bernard de Clairvaux, *Sermons divers*, Paris, Cerf, 2006-2007.
10. Bernard de Clairvaux, Saint, *Sermons sur le Cantique*, Paris, Cerf, 2007.

*

11. *** *Aristote, l'École de Chartres et la cathédrale*, Chartres, Association des Amis du Centre Médiéval européen de Chartres, 1997.
12. Aubé, Pierre, *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Fayard, 2003.
13. *** *Bernard de Clairvaux : histoire, mentalités, spiritualité*, Paris, Cerf, 1992.
14. Billot, Claudine, *Chartres à la fin du Moyen-Âge*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1987.
15. *** *Chartae caritatis : études de patristique et d'Antiquité tardive*, Études Augustiniennes, 2004
16. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
17. Davy, Marie-Madeleine, *Bernard de Clairvaux*, Paris, Félin, 1990.
18. Genin, Claude, *Fulbert de Chartres : une grande figure de l'occident chrétien au temps de l'an mil*, Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loir, 2003.
19. Gilson, Étienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1947.
20. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
21. Lemoine, Michel, *Théologie et platonisme au XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998.
22. Parent, Joseph Marie, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres ; études et textes*, Paris, Vrin, Ottawa, Institut des Études Médiévales, 1938.
23. Stercal, Claudio, *Bernard de Clairvaux : intelligence et amour*, Paris, Cerf, 1998.
24. Verger, Jacques, Jean Jolivet, *Le siècle de saint Bernard et Abélard*, Paris, Perrin, 2006.

b. DEUXIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE (XIIIe SIÈCLE)

1. ASSIMILATION DE L'ARISTOTÉLISME : ALBERT LE GRAND ET THOMAS D'AQUIN

- Albert le Grand

Albert de Bollstädt (1206–1280), nommé par ses contemporains Albert de Cologne (Köln) mais surnommé « le Grand » et canonisé en 1931, est né à Lauingen, en Allemagne, dans une famille noble. Il a étudié aux universités de Venise, de Padoue et de Paris, manifestant un intérêt égal pour la médecine, les sciences de la nature, la théologie et les arts libéraux. Attiré par la personnalité de saint Giordano de Saxonie, il entre dans l'Ordre dominicain ou des Frères Prêcheurs, qui, fondé au début du XIIIe siècle, rejetait les privilèges des moines, imposant pour ses membres une vie d'une extrême austérité, abandonnée, en ce qui concerne les soins de la subsistance, à la pitié de la communauté. Après une carrière de professeur de théologie en Allemagne, il enseigne à Paris, où il a un grand succès. En 1248 Albert est parti à Cologne où il a fondé l'École supérieure de théologie, et bien qu'il ait été nommé évêque de Ratisbonne, il a demandé sa révocation pour se dédier jusqu'à la mort à ses études et à ses leçons à Cologne.

Albert le Grand a été animé d'un idéal de connaissance encyclopédique. En ce sens, il avait le désir de connaître intégralement la science et la philosophie des antiques, qu'il voulait transmettre à ses contemporains mais complétées en même temps par des recherches personnelles. Pour atteindre ce but, il a travaillé énormément, en étudiant non seulement les antiques mais aussi la pensée juive et celle arabe. Le résultat a été une œuvre impressionnante, d'une extraordinaire diversité et d'une valeur incontestable. Quoique l'histoire de la philosophie l'ait retenu principalement comme maître de saint Thomas et préparateur de la pensée de celui-ci, saint Albert est une personnalité distincte, qui dans ses écrits a avancé d'importants points de vue originaux et a dessiné une variété de lignes d'évolution, dont Thomas d'Aquin a développé seulement quelques aspects.

Par exemple, c'est lui qui a proposé une nouvelle relation entre la théologie et la philosophie, qui jusqu'à ce moment-là étaient regardées comme ayant des compétences presque similaires. Saisissant qu'une telle situation conduit aux erreurs, Albert a soutenu

la nécessité de restreindre la sphère d'applicabilité pour chaque discipline, de sorte que la théologie doit céder la place à la philosophie pour les questions de la nature, et que la philosophie doit reconnaître qu'elle ne peut pas prétendre au dernier mot dans les problèmes de la révélation. D'ailleurs, il accorde le terme « métaphysique » à la théologie, envisagée comme la science qui s'occupe de l'être et de toute activité divine. Dans cette perspective, Albert a reconnu une autonomie augmentée à la philosophie, qui n'est pas obligée de se soumettre en totalité à la théologie. Le philosophe a le droit de faire des analyses critiques et des suppositions personnelles sans attirer pour cela l'opprobre des clercs, de sorte qu'Albert a refusé de qualifier d'« hérétiques » diverses thèses appartenant aux professeurs de philosophie de l'Université de Paris, en soutenant qu'elles étaient seulement « fausses », attitude qu'adoptera aussi Thomas d'Aquin.

L'un des importants mérites d'Albert le Grand est qu'il a accordé une attention spéciale aux ouvrages aristotéliciens, qui pénétraient à son époque dans l'Europe par la filière arabe et qui inquiétaient l'Église par le fait qu'ils développaient une vision sur l'existence toute différente de celle chrétienne. Ainsi, il a commencé l'activité de restituer le sens originel de ces écrits et la lutte contre les interprétations proposées par les philosophes arabes, qui, sous le nom d'Aristote, avançaient leurs propres positions philosophiques. L'intention d'Albert était de récupérer la pensée d'Aristote pour la religion chrétienne et de démontrer que la première, en tant qu'œuvre authentique de la raison, ne pouvait être que compatible avec la rationalité divine.

Par exemple, pour traiter le problème de l'âme et pour prouver l'immortalité de celle-ci en tenant compte du témoignage aristotélicien, Albert se concentre sur l'intellect agent, le seul auquel le philosophe reconnaissait une existence éternelle, et il lui donne une interprétation qui l'individualise, en opposition à l'interprétation d'Averroès, qui le considérait comme une pensée impersonnelle, commune à tous les individus, mais extérieure à chacun. En même temps, il n'oublie pas les leçons de Platon et des néoplatoniciens chrétiens, notamment de pseudo Aréopagite, sur l'œuvre duquel il a fait d'importants commentaires. D'ailleurs, bien qu'il soit aristotélicien, saint Albert a apprécié également Platon, étant d'accord avec les néoplatoniciens que la pensée de deux philosophes est, en dernière instance, en harmonie, et soutenant que la préparation à la philosophie doit être faite avec la nécessité de leur double perspective.

Revenant au problème de l'âme, Albert met en question la nature de celle-ci, et, en comparant la position d'Aristote à celle de Platon, il conclut que c'est le point de vue de Platon qu'on doit

adopter, parce qu'il vise vraiment l'essence de l'âme en la qualifiant de substance intellective, tandis que la définition aristotélicienne, qui parle de l'âme comme la forme du corps, se réfère seulement à une fonction de celle-là. Adoptant les divisions des antiques, il admet la distinction entre l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellective, les premières étant liées au corps, comme principes de la vie, alors que la dernière est séparée du corps, capable de performances supérieures et jouant même le rôle de fondement pour les formes inférieures. À son tour, l'âme intellective est divisée en intellect possible ou patient et en intellect actif ou agent. Ces formes appartiennent à chaque âme individuelle, se manifestant en celle-ci d'une manière distincte, aucune d'elles n'étant commune à toutes les âmes des hommes. En outre, en rejetant la position d'Averroès, qui soutenait que l'intellect agent caractérise toute la nature, Albert insiste sur le fait qu'il est spécifique seulement à l'être humain.

L'intellect agent est l'image en nous de l'intellect divin, étant toujours illuminé ou guidé par celui-ci. Par conséquent, l'intellect agent est lui-même comme une lumière capable d'éclairer l'intelligible et d'imprimer dans l'intellect passif les formes des choses, trouvées par ses efforts. En vertu de cette union avec les formes intelligibles, l'intellect passif passe de son état de potentialité en acte, devenant intellect « acquis », qui représente un concept emprunté par Albert à la pensée arabe. À mesure que l'homme développe sa connaissance, s'élevant du sensible à l'intelligible, l'intellect acquis se renforce, pouvant obtenir à un moment donné la forme ou le statut de l'intellect « spéculatif ». Mais le processus de connaître, qui est en même temps un processus d'élévation vers Dieu et d'atteindre des degrés de plus en plus hauts de perfection, peut continuer, de sorte que l'homme est capable de développer son intellect jusqu'aux états d'intellect « assimilatif », intellect « divin » et intellect « saint ». D'ailleurs, Albert soutient que l'âme doit son immortalité premièrement à cette activité intellectuelle spéculative et, bien sûr, à la vie vertueuse de l'homme. Mais, en tout cas, l'homme ne peut rien faire de lui-même, et pour toute action il a besoin de la lumière divine, qui guide et soutient tous ses efforts d'élévation.

On voit comme, dans le problème de l'âme, Albert le Grand cherche à concilier la position d'Aristote, parfois lue par l'entremise des Arabes, avec celle de Platon et des néoplatoniciens, et puis de les intégrer dans le contexte de la spiritualité chrétienne. En fait, il a procédé de la même manière dans toutes les autres questions philosophiques. Ainsi, il a fait de nombreuses suggestions pour les esprits spéculatifs de son époque et de l'avenir, qui les ont développées dans des directions distinctes. « L'œuvre d'Albert a

exercé une influence profonde du XIIIe au XVe siècles. (…) son influence *propre*, personnelle, s'exerce sur trois grands courants. L'un est allemand, c'est la deutsche Dominikanerschule [l'école dominicaine allemande]; les deux autres européens : le premier parisien, se continue surtout en Italie, c'est l' « averroïsme latin » ; le second, parisien aussi, passera en Allemagne, puis en Belgique, puis en Europe centrale, c'est l'albertisme. Les trois procèdent d'Albert. Deux finissent dans le « néoplatonisme », un autre dans l' « aristotélisme intégral ». »[49]

- **Thomas d'Aquin**

Saint Thomas d'Aquin (1224–1274), moine dominicain et professeur, canonisé en 1323, est considéré comme le plus grand penseur du Moyen-Âge ; sa doctrine est devenue, à la fin du XIXe siècle, la philosophie officielle de l'Église Catholique. Thomas est né au château de Rocca Secca, près d'Aquin, en Italie, et il a étudié dans son enfance dans un monastère bénédictin et puis à Naples. À vingt-et-un ans, Thomas est parti, comme frère prêcheur, pour faire des études à Paris, où il a rencontré Albert le Grand, qu'il a suivi à Cologne entre 1248 et 1252. Il a fini ses études à Paris, où il est devenu professeur et puis il a alterné plusieurs périodes d'enseignement à Paris et en Italie. Connaissant les œuvres philosophiques de ses prédécesseurs et celles des Pères de l'Église, s'inspirant d'Augustin et (par l'entremise de celui-ci) de Platon, Thomas a été en même temps un assidu commentateur d'Aristote, qui arrivera, grâce notamment à ses efforts, à la plus grande autorité en philosophie, étant surnommé « le Philosophe ». Devenu célèbre par son œuvre théologique, il a été invité au deuxième concile général de Lyon, en 1774, mais il n'y est pas arrivé parce qu'il est tombé malade et qu'il est mort sur la route entre Naples et Lyon.

Thomas d'Aquin admet que Dieu est l'être parfait, absolu, qui se révèle au croyant comme tel. Toutefois, son existence n'est pas évidente pour nous, parce que notre intellect fini ne peut pas avoir un concept adéquat pour Dieu, qui est un être infini, et donc nous ne pouvons pas voir la nécessité de l'existence de Dieu, impliquée par son infinité même. Par conséquent, du point de vue de Thomas, qui suit ici la position d'Albert, l'argument ontologique formulé par Anselme de Canterbury, à l'aide duquel on passe de la pensée à l'existence, n'est pas valable. Pour lui, la seule voie pour démontrer

[49] Alain de Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, pp. 39-40.

l'existence de Dieu est le jugement logique, qui part des choses sensibles. De sorte qu'il en propose cinq arguments qui tous, en essence, affirment que les choses, à cause de leurs imperfections, ne peuvent pas avoir en elles-mêmes la source de leur existence et de leur mouvement, nous obligeant ainsi à concevoir, au-delà d'elles, un fondement absolu, existant par soi, c'est-à-dire Dieu. Celui-ci est la pure qualité d'exister et pour cette raison il est l'être absolu même, l'être parfait, infini. Exprimant la perfection, cet être absolu est identique au Bien Suprême, à la Vérité, à l'Essence et, en même temps, à l'Un, parce que Dieu ne peut pas être qu'un. Tout cela peut être considéré comme les déterminations essentielles du Principe et les prédicats ontologiques fondamentaux, qui tiennent de l'essence même de la divinité, représentant en même temps les genres et les espèces suprêmes des choses.

En partant de la conception d'Augustin, qui soutenait qu'avant la création le monde était présent dans la pensée de Dieu et que toutes les choses ne sont que les images des pensées de Dieu, Thomas d'Aquin affirme que Dieu n'a qu'une seule pensée immense, infinie, qui est son image fidèle, à savoir le Verbe divin. Celui-ci est l'expression de l'essence de Dieu et tout se réalise par lui, parce qu'il comprend en soi-même les modèles éternels de toutes les choses : les Idées. Dieu a fait le monde par un acte d'amour et de volonté, qui a fécondé les possibles, en les réalisant à l'extérieur de l'être divin. Pour se manifester en dehors, Dieu a été obligé de multiplier les créatures, faisant des copies de ses attributs, et répandant partout des signes et des images de son être. De cette manière, il a produit des ressemblances à soi de plus en plus excellentes, sans pouvoir se révéler comme il est dans sa réalité, parce qu'aucune créature n'est capable de représenter le Premier exemplaire, à savoir l'essence divine dans sa perfection.

À cet égard, Thomas compare la création à un discours. L'orateur, voulant exprimer sa pensée, multiplie les figures de style et les mots, en attendant de la structure du discours ce que les phrases isolées ne pouvaient pas lui donner : une expression adéquate, complète pour ses idées. Ainsi s'expliquent la diversité et l'harmonie des créatures, qui ne sont que des êtres imparfaits, essayant d'approcher par leur pluralité la perfection de l'Être. Par cette démarche, Thomas institue définitivement l'ontologie dans la pratique de la philosophie occidentale, au détriment de la hénologie. « En analysant le réel à partir de l'essence et de l'être, Thomas situe donc l'Être (*esse*) par sa présence ou son absence, dans tout le réel entre Dieu et la fiction. Il accomplit ainsi l'ontologisation totale du réel et de la pensée. Dans cette perspective, l'Être prend un poids analogue à

celui de l'Un dans la tradition hellénique, en particulier néoplatonicienne. Depuis cette approche de saint Thomas, l'Un ne constitue plus un axe central de la métaphysique, car il n'est plus considéré ni comme étant à la fois transcendant et immanent aux choses, ni comme un non-être au-delà de l'Être, Dieu sur-essentiel, ni comme une sorte de mesure des choses. (…) Dès lors, quoiqu'il soit caractérisé par son unicité et son unité, Dieu appartient principalement à l'ordre de l'étant (*ens*), mais en tant qu'*ipsum esse*, donateur d'être (*esse*) aux choses pour en faire des étants. »[50]

L'époque de Thomas a connu des controverses ardentes sur la question de l'éternité du monde, et le philosophe a formulé en ce sens une position distincte. Ainsi, il admet d'abord qu'il y a des arguments qui renforcent l'idée de l'éternité mais il soutient qu'aucun ne résiste à une critique attentive. En même temps, on ne peut pas faire une démonstration pour le commencement dans le temps. Par conséquent, pour résoudre le problème, on doit faire appel à la croyance, qui nous dit que le monde a été, à un moment donné, créé par Dieu, donc qu'il a un commencement dans le temps. Toutefois, dans le traité *De aeternitate mundi*, Thomas a nuancé sa position. Là, bien qu'il admette le commencement du monde comme une vérité de croyance, il soutient qu'il est possible que celui-ci eût été éternel. Plus encore : il nous dit que l'éternité du monde peut être démontrée avec des arguments, parce qu'elle n'est pas du tout quelque chose de contraire à notre raison. De cette manière, la thèse de l'éternité du monde, qui avait déjà été condamnée par l'Église, est admise par Thomas seulement comme un faux, mais pas comme une hérésie.

À la différence d'Albert le Grand, pour Thomas notre âme est la forme de notre corps, auquel elle donne la vie et la sensibilité. Le corps n'a pas un être et des activités propres ; il n'est et n'agit que par l'âme qui, en outre, exerce des fonctions qui dépassent la matière, appartenant à l'ordre spirituel : la pensée, l'amour, l'intelligence, la volonté. C'est pourquoi l'âme est une forme subsistante. Notre intelligence participe à celle divine, qu'elle ne peut pas contempler directement mais seulement par l'entremise des donnés des sens, qui la contiennent en potence. La vraie vie intellectuelle exprime la tendance de communiquer avec le Créateur, et la connaissance est la voie par laquelle on peut réaliser ce but. D'ailleurs, la recherche de la vérité par l'exercice des sciences spéculatives est le plus grand bonheur sur la terre, bien qu'elle ne puisse nous conduire que jusqu'à l'existence de Dieu, sans pouvoir en atteindre l'essence. Thomas

---

[50] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 1188.

d'Aquin fait la distinction entre la vérité ontologique, exprimée par la correspondance de la connaissance avec la chose, et la vérité logique, exprimée par la non existence de la contradiction dans la pensée. Mais il admet aussi une vérité ontologique supérieure, qui vise la conformité du créé avec la Pensée du Créateur.

En tant que participante naturelle à la volonté divine, notre volonté vise toujours, par l'entremise des biens particuliers, le Bien Suprême, qui est aussi la Beauté Suprême. Par la volonté et par la beauté nous ressemblons aux anges et à Dieu. En outre, l'âme de l'homme est une image de la Trinité, parce qu'elle peut se connaître et s'aimer, deux activités caractéristiques de la divinité. Mais tandis que la connaissance de soi, exercée par le Père, engendre le Verbe, et que son amour fait apparaître par la volonté le Saint-Esprit, la connaissance et l'amour des individus représentent de simples propriétés humaines. Celles qui rendent possible la connaissance de l'homme, sont les idées de Dieu, les modèles divins utilisés pour la création de l'univers, les raisons d'être pour les choses. Elles expliquent autant la nature des êtres en général, que la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme humaine. Elles fondent la vérité et la certitude de nos connaissances, et de même, l'obligation morale et la règle des mœurs. Notre âme survit à son corps mais il ne peut pas se réincarner parce qu'il garde l'empreinte individuelle du corps qu'il a eu et même une aptitude spéciale pour se réunir à celui-ci.

L'ordre surnaturel est révélé à l'homme par la croyance. Dans l'âme de l'homme bien croyant il y a une image surnaturelle de Dieu ; elle ne s'appuie pas sur la nature de l'âme mais sur la Grâce divine, qui fait participer l'âme à la nature de Dieu, d'une manière infiniment supérieure qu'avant, bien que la participation ne soit pas totale, parce que cette chose n'est pas possible. Au moment où la Grâce atteint son développement maximum, elle devient Gloire, qui accorde à l'homme des visions d'amour et de béatitude supérieures. En tout cas, par la Grâce nous connaissons et nous aimons Dieu ainsi qu'il s'aime lui-même, c'est-à-dire se contemplant dans son Verbe, connaissant toutes les choses présentes, passées, futures et possibles. Cela signifie que la pensée et la volonté se divinisent et que nous possédons le Bien Suprême, étant nous-mêmes des dieux, quoique seulement par participation, comme dieux divinisés, alors que Dieu est le dieu divinisant. Dieu a fait le monde en conformité avec le modèle du Verbe divin et il a fait l'homme à son image et à sa ressemblance. Par le péché l'homme s'est déformé, en s'éloignant du modèle divin. Il a fait cette chose seulement par sa propre volonté et il devra refaire sa forme aussi par la volonté. Mais pour réussir il doit voir le modèle, qui s'est déjà montré dans la personne de Jésus-Christ. Si l'homme va

refaire sa forme, il sera sauvé ; dans le cas contraire, il sera damné. Mais s'il réussit à dominer ses passions, éviter les vices et pratiquer la vertu, en manifestant ainsi sa liberté, et que ce comportement devienne pour lui une habitude dans la vie terrestre, l'homme préparera les conditions de son salut, qui est une œuvre commune de son effort et de la grâce divine.

BIBLIOGRAPHIE

1. Albert le Grand, *Commentaire de la Théologie mystique de Denys le Pseudo-Aréopagite* : suivi de celui des Épîtres I-V, Paris, Cerf, 1993.
2. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986.
3. Thomas d'Aquin, *Questions disputées de l'âme*, Paris, L'Harmattan, 2001.
4. Thomas d'Aquin, *Question disputée de l'union du verbe incarné*, Paris, Vrin, 2000.
5. Thomas d'Aquin, *Première question disputée. La vérité*, Paris, Vrin, 2002.
6. Thomas d'Aquin, *Commentaire du Peryermenias* (*Traité de l'interprétation*) d'Aristote, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
7. Thomas d'Aquin, Saint, *Somme contre les gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Paris, Flammarion, 1999.
8. Thomas, Aquinas, *L'Être et l'Essence*, Paris, Seuil, 1996.
9. Thomas d'Aquin, *Division et méthodes de la science spéculative : physique, mathématique et métaphysique*, Paris, L'Harmattan, 2002.
10. Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes : suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, Flammarion, 1994.
11. Thomas d'Aquin, *Commentaire du livre des causes*, Paris, Vrin, 2005.
12. Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, Paris, Vrin, 1999.
13. Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Cerf, 2006.
14. **** Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde : traités sur l'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, Paris, Flammarion, 2004.

*

15. Chenu, Marie-Dominique, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, Seuil, 2005.
16. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
17. Daguet, François, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin : finis omnium Ecclesia*, Paris, Vrin, 2003.
18. Elders, Leo, *L'éthique de saint Thomas d'Aquin : une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie*, Paris, Presses universitaires de l'IPC, L'Harmattan, 2005.
19. Gardeil, Henri-Dominique, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2007.
20. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
21. König-Pralong, Catherine, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne : l'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005.
22. Lévy, Antoine, *Le créé et l'incréé : Maxime le confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006.

23. Libera, Alain de, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.
24. Libera, Alain de, *L'unité de l'intellect : commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004.
25. Oliva, Adriano, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrin*a, Paris, Vrin, 2006.
26. Peillaube, E., et des autres, *Initiation à la Philosophie de Saint Thomas*, Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, 1933.
27. Vignaux, Paul, *La pensée au Moyen-Âge*, Paris, Armand Colin,1938.

2. RETOUR AU NÉOPLATONISME : BONAVENTURE ET SES DISCIPLES

En dépit du triomphe de l'aristotélisme, le XIII[e] siècle a marqué aussi le revirement du néoplatonisme. Celui qui lui a imprimé cette direction a été *Jean de Fidanza* (~1217–1274), surnommé *Bonaventure*, qui est né en Italie, à Bagnoregio, et dont le père était médecin. Après quelques années d'études à la Faculté des Arts de Paris, en 1243, Bonaventure entre dans l'Ordre des Frères Mineurs, fondé par saint François d'Assise, et il étudie la théologie à l'Université avec Alexandre de Hales et Jean de La Rochelle, deux importantes personnalités de l'Ordre. À la fin de ses études, Bonaventure a enseigné dans l'école des Mineurs et, en 1257, il a été élu ministre général de l'Ordre franciscain. En 1273, Bonaventure a été nommé cardinal-évêque d'Albano et, une année plus tard, il s'est occupé de l'organisation du deuxième concile de Lyon, pendant lequel il est mort. Il a été enterré à Lyon et il a été sanctifié en 1482.

L'œuvre de saint Bonaventure représente une synthèse originale de plusieurs conceptions de ses prédécesseurs, dont la place centrale est occupée par celle d'Augustin. Bien sûr, à cause de la préoccupation de son époque pour Aristote, il ne pouvait pas ignorer les suggestions de celui-ci, mais il les a limitées au minimum. Initialement, comme Albert le Grand, il accepte qu'Aristote (et la philosophie, en général) soit capable de nous offrir de vraies connaissances sur la réalité physique, mais, à la fin de sa carrière, il a conclu qu'Aristote est, en fait, fréquemment dans l'erreur. En outre, le vrai but de l'homme est de connaître la réalité surnaturelle, ce qui suppose d'atteindre Dieu et sa contemplation directe, éternelle, étant comme un retour de l'individu à l'état originaire du moment de la création adamique. Bien que cet idéal ne puisse s'accomplir que par l'intervention de la grâce, le devoir de l'homme est de préparer son âme à cette rencontre absolue, en s'élevant pas à pas vers Dieu.

En réalité, quoique le péché originel ait obnubilé pour nous la vision de Dieu, nous possédons déjà une connaissance de la divinité, très forte et inébranlable, parce qu'elle est extrêmement évidente. Cette connaissance est la croyance, parce que celle-ci, si elle est authentique, ne peut pas douter de son objet, qui lui inspire une profonde conviction. Toutefois, la croyance est vague et imparfaite. Son attachement à Dieu est subjectif, dominé par le sentiment. Par conséquent, la croyance a besoin de la méthode philosophique pour éclairer son objet, pour le comprendre d'une manière supérieure et pour le justifier du point de vue rationnel. Cela ne veut pas dire que la

philosophie peut remplacer la croyance, ni qu'elle soit valorisée d'une manière supérieure en ce qui concerne sa capacité cognitive. En revanche, la simple raison, privée du support de la croyance, qui suppose l'espérance et l'amour, est incapable de trouver et de comprendre l'objet absolu de la connaissance ; d'autre part, la croyance ne peut pas se dispenser de la raison pour atteindre de hautes performances dans son cheminement vers Dieu ; il s'agit, donc, d'une délimitation des compétences entre la croyance et la philosophie, la dernière pouvant se contenter de l'étude de la nature ou s'engageant, à côté de la croyance, pour édifier la science sacrée, c'est-à-dire la théologie, la science de Dieu.

Stimulé par l'amour de son objet suprême, comme effet de la croyance, et usant de l'instrument de la philosophie, l'homme s'élève vers Dieu, dans un processus continu, dont le point de départ sont les choses du monde, et le guide la lumière divine ou la grâce. Sans cette illumination, tous ses efforts seraient inutiles, et le but, la contemplation de Dieu, serait raté. La grâce donne à l'individu les repères fondamentaux de la compréhension et la force de préparer l'âme à pénétrer les mystères de la création et à atteindre la vérité. De sorte que le destin de l'homme en quête de la connaissance absolue se dessine comme un itinéraire de l'esprit vers Dieu, où l'âme passe aux niveaux de plus en plus profonds d'illumination et de perfection, pour devenir pure, donc digne de rester face à face avec Dieu et de sentir la béatitude de sa contemplation, qui, comme chez saint Bernard, est une contemplation mystique. L'itinéraire, qui exprime un développement original de l'idée augustinienne de chercher Dieu en nous, suppose un devenir de l'âme, pendant lequel l'homme doit faire la preuve de la dévotion et de l'humilité, et la prière représente le moyen indispensable de demander la grâce, de se concentrer sur le but et de mobiliser ses forces pour l'atteindre. En même temps, dans chaque étape de cette élévation, l'âme devient capable d'atteindre Dieu d'une manière spécifique, de plus en plus profonde, obtenant l'habileté de trouver le Créateur derrière la diversité des formes de sa création, qu'il exprime chacune de sa propre façon.

C'est parce que, comme Jean Scot Érigène, Bonaventure admet que tout le monde est comme un livre et que les choses sont comme des signes qui nous envoient à leur dernière signification, c'est-à-dire la Sainte-Trinité, à condition que nous sachions les lire correctement. Si nous exerçons notre âme en ce sens, en regardant les choses, elles nous transmettent une partie de la lumière divine et nous voyons Dieu comme dans un miroir (*speculum*), jusqu'au moment où nous serons préparés à le voir sans aucun intermédiaire. Pour avoir du succès dans notre démarche, on doit conscientiser que les formes de l'existence

des choses sont trois : en matière, en intelligence et en amour éternel de Dieu, fait qui correspond à la triple essence de Jésus-Christ : corporelle, spirituelle et divine. Par conséquent, notre âme doit mettre en action trois types de regards, qui sont en même temps trois facultés de connaissance : le regard sensoriel, orienté sur les choses corporelles, qui représentent les vestiges de Dieu ; l'esprit, orienté vers l'âme même, qui est l'image intérieure, infinie et spirituelle de Dieu ; enfin, le troisième est un regard tout spécial, qui nous transcende d'une manière radicale pour arriver en éternel où il se réjouit de la vue et de la connaissance de Dieu, le Principe absolu, Alpha et Omega de toutes les choses.

En fait, par la combinaison de l'extérieur avec l'intérieur et du temporel avec l'éternel, résultent six degrés d'élévation, qui correspondent aux six jours de la création : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence et la syndérèse. Les sens nous découvrent l'ordre, l'harmonie et la beauté du monde, mettant en évidence qu'il doit y avoir une cause première, qui est Dieu. Comme l'effet est le signe de sa cause, qui représente son origine, son modèle et son but, l'univers nous fait entrevoir la sagesse, la bonté, la générosité et la toute-puissance du Créateur. Le regard complexe de l'âme orienté vers elle-même découvre trois capacités distinctes, qui sont des signes de la Sainte-Trinité dans l'homme: la mémoire, l'intelligence, la volonté, de sorte qu'en analysant leurs opérations, on peut voir en nous Dieu comme dans un miroir et comme par mystère. S'élevant pas à pas vers Dieu, l'âme comprend qu'il est l'Être, le Bien et l'Un. Mais la syndérèse est celle qui lui permet de dépasser toutes les images et, illuminée par le Verbe divin, qui est Jésus-Christ, le Fils de Dieu et l'expression de la perfection humaine, l'âme contemple le Père dans toute sa splendeur, ayant une vision simultanée sur le Créateur et les créatures, sur l'éternel et le temporel, sur le centre et la périphérie de l'existence, sur l'absolu et le relatif.

À ce moment l'homme a déjà parcouru les six degrés d'élévation, étant préparé à atteindre la dernière étape de sa réalisation en Dieu, où, d'après le modèle du septième jour de la Genèse, il se repose par extase dans la nature divine, état de grâce pour la description duquel Bonaventure fait appel aux textes de pseudo Aréopagite. Pendant l'extase mentale et mystique, l'homme se joint à la divinité, et les mystères de celle-ci lui sont entièrement dévoilés. Mais bien sûr, cela représente une expérience personnelle, incommunicable, de sorte qu'en fait nous ne pouvons pas exprimer l'essence de Dieu d'une manière discursive. Tout ce qu'on peut affirmer et même prouver rationnellement est donc l'existence de Dieu, qui, on a vu, peut être déduite de l'analyse de sa création,

comme la cause de toutes les choses et comme modèle de l'âme humaine. Bien plus, saint Bonaventure accepte l'argument ontologique de saint Anselme. Vraiment, du moment que la présence de Dieu dans l'âme est bien évidente, nous ne pouvons pas penser qu'il n'existe pas, et notre idée de Dieu implique son existence dans la réalité, pas seulement dans notre intellect. D'ailleurs, parce que Dieu est l'Être absolu même, il serait contradictoire de croire que celui-ci n'existe pas, donc Dieu existe nécessairement.

Si, pour trouver Dieu, l'homme doit s'abîmer de plus en plus dans son âme, pour la connaissance des choses il doit sortir de soi, s'orientant vers ce qui lui est étranger : la réalité sensible, corporelle. Dans cette sphère on n'a plus affaire à l'évidence, mais l'âme doit faire le travail d'abstraire l'intelligible des données sensorielles, en retenant ce qu'il y a de commun et d'universel dans la pluralité des choses. Cette opération est réalisée par l'intellect passif, mais celui-ci est éclairé par l'intellect agent, qui porte en soi les réflexes des Idées divines, donc les « raisons éternelles » de toutes les choses, existantes dans le Verbe de Dieu. Les images des Idées, reçues en dernière instance par l'intellect passif, jouent le rôle de principes universels de la connaissance, étant responsables de la correction de celle-ci. En vertu des raisons universelles, nous pouvons mettre en balance ce qui est et ce qui doit être, et c'est de cette manière que nous atteindrons la vérité. Quoique notre intellect ne puisse pas voir directement les Idées, et que pour cette raison il n'ait pas une connaissance absolue, sa connaissance sur les choses n'est pas fausse, elle est seulement relative, exprimant la meilleure approximation possible de la vérité.

D'autre part, il y a des images des Idées dans toutes les choses, à la manière de « raisons séminales », établies initialement par Dieu dans la matière comme des virtualités destinées à se développer et à lui imprimer des formes diverses. D'ailleurs, chaque chose représente un complexe de plusieurs formes, expressions de leurs qualités, mais le système de toutes ces formes constitue une unité distincte, une forme définitoire. L'identité de la chose provient de l'union de la forme avec la matière. Cette règle est valable pour tous les êtres, y compris ceux purement spirituels, comme les anges, bien que leur matière soit aussi spirituelle et exprime la simple possibilité de leur existence. L'âme même, comme substance intelligible autonome, possède une forme et une matière propres, bien qu'en même temps, en vue de constituer l'homme, elle joue le rôle de forme pour un corps, qui, à son tour, a une identité corporelle distincte, obtenue par l'union d'une forme corporelle et d'une matière. De cette manière, Bonaventure peut justifier sans problème l'immortalité de l'âme, qui,

n'étant pas du tout dépendante du corps humain, reste intacte au moment où celui-ci est abandonné par les forces vitales.

« En l'âme rationnelle, enseigne Bonaventure avec appui sur Augustin et Avicenne, il existe, en vertu d'une disposition naturelle appelée, comme chez Jean de la Rochelle, aptitude à s'unir au corps, *unibilitas*, un désir ou une inclination à épouser le corps comme un compagnon et non pas à s'y enclore comme en une prison. Réciproquement, le corps humain – qui est compris comme réalité substantielle de par lui-même – est animé du désir de s'unir à l'âme rationnelle comme à ce qui lui confère une perfection plus relevée que la sienne propre. Bonaventure voit de ce désir de l'âme pour le corps la cause de cette tare, *infectio*, qui, de la chute originelle, échoit à l'âme du fait de son union à un corps marqué de déchéance. Parce qu'il est naturel, ce penchant pour le corps explique l'aspiration chez l'âme séparée du corps défunt, à la résurrection de ce dernier. Alors rectifié, ce désir du corps subsistera chez l'âme promue à l'état glorieux. L'âme aimera son corps non d'un amour égoïste, non *amore privato*, mais d'une dilection de mode supérieur car exercée sous la mensuration de la gloire de Dieu. »[51]

Comme Thomas d'Aquin, Bonaventure s'est impliqué dans la controverse sur l'éternité du monde, mais il a soutenu qu'on peut prouver que ceci a un commencement dans le temps. Ainsi, dans le *Commentaire aux Sentences de Pierre Lombard*, Bonaventure met en évidence plusieurs arguments inspirés d'Aristote, sur l'autorité duquel s'appuyaient ceux qui soutenaient l'éternité du monde. Par exemple, si le monde a été de toute éternité, jusqu'au moment présent il est passé déjà un temps infini ; à cet infini on doit ajouter le temps futur ; mais, selon Aristote, il n'est pas possible d'ajouter quelque chose à l'infini. En tout cas, pour Bonaventure, le monde n'est pas éternel du moment qu'il est créé par Dieu de rien, donc il s'origine dans le non-être, qui, existant avant le monde, limite la duré de celui-ci, en l'obligeant à avoir un commencement dans le temps.

La personnalité de saint Bonaventure a eu une grande influence sur d'importants représentants de l'Ordre franciscain, qui ont adopté plusieurs de ses thèses, en se considérant ses disciples. De même, bien qu'ils ne pussent pas se soustraire à la terminologie philosophique et à certaines idées d'origine aristotélique, qui étaient déjà entrées dans la conscience de l'époque, ils manifestent la même inclinaison vers le néoplatonisme que Bonaventure. Parmi ceux-ci, on peut mettre en évidence *Eustache d'Arras* (~1225–1291), qui a soutenu la théorie de

[51] Édouard-Henri Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991, pp. 102-103.

l'illumination divine, ou *Gauthier de Bruges* (mort en 1306), qui a enseigné à Paris entre 1267–1269, et a été évêque de Poitiers. Dans le sillage de Bonaventure, Gauthier considérait que la lumière divine est toujours présente dans notre âme, qui a la capacité de la connaissance de soi, et pour qui l'existence de Dieu est évidente. L'âme, quoiqu'elle soit une substance spirituelle, est composée d'une matière et d'une forme, et les anges aussi, parce que seulement Dieu est une substance simple. Dans ses *Quaestiones disputatae*, Gauthier soutient que la raison humaine, bien qu'elle soit une condition pour notre liberté, ne l'implique pas nécessairement. La raison nous offre seulement les alternatives possibles, dont il faut choisir une, mais la tâche de ce choix revient à notre volonté. Par conséquent, la raison est le fondement d'une liberté incomplète, la liberté de l'indifférence, mais la liberté parfaite est obtenue par l'entremise de la volonté.

Matthieu d'Aquasparta (~1235–1302), bien qu'il n'ait pas été proprement dit l'élève de saint Bonaventure, a ressenti l'influence de celui-ci, à cause de ses professeurs, Guillaume de la Mare, Jean Peckham et Eustache d'Arras. Entre 1275 et 1289, il a enseigné à Paris, à Bologne et à Rome ; il a été général de l'Ordre franciscain entre 1287 et 1289, et il est devenu cardinal en 1288. En tant que disciple de Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta reprend ses thèses comme celles de l'illumination divine, de la structure composite de l'âme, des raisons séminales et de l'individuation, essayant de démontrer leur supériorité par rapport aux points de vue proposés par Thomas d'Aquin. Mais pour cela Mathieu n'est pas du tout un simple commentateur de l'œuvre de son maître, ni un antithomiste ni un antiaristotélicien ; au contraire, il fait appel dans ses écrits, pour clarifier ses propres positions théoriques, également aux conceptions de Thomas et d'Aristote. Par conséquent, dans la dispute entre les franciscains et les thomasiens, Matthieu prend une attitude plutôt modérée, marquant une étape de transition entre l'opposition ferme des représentants de l'Ordre franciscain par rapport à la pensée de saint Thomas, et l'adoption, à la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe, des thèses significatives de celui-ci.

En tout cas, la conception philosophique de Matthieu d'Aquasparta n'est pas un simple augustinisme, comme on a essayé de la présenter, de pair avec tout ce mouvement néoplatonicien inauguré par saint Bonaventure, qui, en réalité, présente une plus grande complexité. « Certes, Matthieu défend Augustin, il critique la doctrine thomasienne de l'unité de la forme, mais il fait souvent usage

d'œuvres de Thomas d'Aquin telles que le *De potentia.* »[52] Il s'appuie sur la doctrine aristotélicienne « pour assurer l'objectivité de la connaissance sensorielle, premier moment empirique du savoir. Cet aristotélisme est certes corrigé, transformé, révisé et intégré dans le cadre de certaines doctrines augustiniennes telles que la doctrine de l'illumination, mais il en résulte une synthèse originale »[53], qui comprend aussi des emprunts des philosophes arabes, comme la thèse d'Avicenne sur l'essence absolue.

Un autre élève d'Eustache d'Arras et aussi de Jean Peckham, qui continue ainsi l'école bonaventurienne, a été *Roger Marston* (mort en 1303), un Anglais qui a étudié à Paris avant la mort de Bonaventure et puis qui a été professeur à Oxford et à Cambridge. Dans ses ouvrages, bien qu'il ait gardé l'orientation générale d'Augustin, il s'est inspiré d'Avicenne et d'Averroès et il a adopté également des thèses d'Aristote ; en même temps, il a attaqué saint Thomas pour avoir donné une interprétation inadéquate de saint Augustin, de manière à le concilier avec Aristote et à favoriser sa propre position philosophique. Pour Roger Marston, l'intellect agent appartient à chaque individu, comme sa propre lumière, et son rôle est de former les concepts abstraits, nécessaires à la connaissance, à partir de l'expérience sensorielle. Mais la lumière naturelle de l'intellect humain ne peut pas obtenir la vérité par ses propres forces, et par conséquent elle a besoin de la lumière divine ; d'ailleurs, Dieu est l'intellect agent absolu, en tant que substance distincte par rapport à l'intellect agent créé, et c'est lui qui représente le principe de toute notre connaissance authentique.

Pierre de Jean Olivi (1248/1249–1298) a étudié à l'Université de Paris, entre 1267–1272, et il a enseigné, en tant que « lecteur », dans les divers couvents franciscains. À cause de sa position philosophique, qui ne se subordonnait pas en totalité à celle officielle, plusieurs de ses thèses ont été condamnées et, pendant quelques années, leur auteur a été suspendu de l'enseignement, étant réhabilité par l'intervention de Matthieu d'Aquasparta. Comme la plupart des franciscains, Pierre Olivi admet que l'âme est composée d'une matière spirituelle et d'une forme ; en outre, il soutient que la forme de l'âme est constituée d'une pluralité de formes hiérarchisées, telles que: végétative, sensitive et intellective. Parmi ces formes, seulement les deux premières, inférieures, représentent la forme du corps humain, jouant le rôle d'intermédiaires entre celui-ci et l'âme intellective, qui ne viennent pas en contact direct l'un avec l'autre. D'ailleurs, les

[52] François-Xavier Putallaz, *Figures franciscaines : de Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997, pp. 55-56.
[53] *Idem.*

formes de l'âme ne peuvent pas agir directement l'une sur l'autre, mais l'action de chacune se propage à la matière spirituelle, commune à toutes les formes, étant ainsi reçue par les autres. Ainsi, Pierre Olivi peut expliquer l'apport de la sensibilité dans le processus de la connaissance, sans admettre qu'elle puisse agir sur l'intellect.

Bien qu'il continue la ligne bonaventurienne, Pierre Olivi, esprit critique et très circonspect, ne veut pas se rallier totalement aux opinions de saint Augustin et de saint Bonaventure, ni rejeter définitivement Aristote. Par exemple, il n'accepte pas la théorie des raisons séminales et reconnaît que celle de l'illumination divine comporte de nombreuses difficultés. Mais pour lui, cette chose n'est pas embarrassante, parce que la sagesse humaine n'est pas infaillible, tout au contraire, du moment qu'elle s'appuie sur des principes erronés, qui tiennent de notre raison, limitée, et des données de l'expérience sensible. Seules les principes de la croyance, étant exclusivement spirituels, nous conduisent, sans faute, à la vérité, tandis que la philosophie est une folie par rapport à la croyance et que, par conséquent, elle doit être utilisée avec prudence, plutôt comme un moyen qu'une fin. Ainsi, il est d'avis que l'étude théorique ne se justifie que si elle contribue à la charité; toutefois, il admet que la grammaire et la logique sont toujours utiles, même pour mieux comprendre le contenu de la théologie.

BIBLIOGRAPHIE

1. Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris, Vrin, 1990.
2. Bonaventure, *Les sentences : Questions sur Dieu. Commentaire du premier livre des sentences de Pierre Lombard*, Paris, P.U.F., 2002.
3. Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, Paris, Cerf, 1997.
4. Bonaventure, *Le Christ Maître*, Paris, Vrin, 1998.

*

5. Benedict XVI/Joseph Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, P.U.F., 2007.
6. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
7. Emery, Gilles, *La trinité créatrice : trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, Vrin, 1995.
8. Falque, Emmanuel, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie : la Somme théologique du Breviloquium*, Prologue et première partie, Paris, Vrin, 2000.
9. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
10. Putallaz, François-Xavier, *Figures franciscaines : de Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997.
11. Putallaz, François-Xavier, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991.
12. Schlosser, Marianne, *Saint Bonaventure : La joie d'approcher Dieu*, Paris, Cerf, Éditions franciscaines, 2006.
13. Wéber, Édouard-Henri, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris*, Paris, Vrin, 1974.
14. Wéber, Édouard-Henri, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.

c. TROISIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE (XIVe-XVe SIÈCLES)

1. L'ATTITUDE CRITIQUE ENVERS LA PHILOSOPHIE : JEAN DUNS SCOT ET GUILLAUME D'OCKHAM

La dernière période de la scolastique n'est pas une époque de déclin de la pensée spéculative, ni d'obédience aux personnalités déjà consacrées par l'Église. Bien que le XIVe et le XVe siècles aient préparé les conditions pour la transition à la philosophie moderne, autonome par rapport à la théologie, ils ont connu des figures théologico-philosophiques d'une grande originalité, qui ont valorisé les conceptions des prédécesseurs, réalisant d'importantes synthèses doctrinaires. Parmi ces figures remarquables, il y a celles de Jean Duns Scot et Guillaume d'Occam, tous les deux célèbres représentants de l'Ordre franciscain.

- **Jean Duns Scot**

Jean Duns Scot (~1266–1308), né à Littledean, en Écosse, a étudié à Oxford et à Paris. Il a enseigné la théologie à Cambridge, à Oxford et à Paris, où, en 1304, il a obtenu la chaire franciscaine de théologie à l'Université. Comme représentant des franciscains, il a soutenu plusieurs controverses doctrinaires avec les dominicains. Il a été nommé régent de l'école franciscaine à Paris et, en 1307, il a été envoyé en Allemagne, à Cologne, où il est mort l'année suivante. Les plus importants de ses écrits sont le *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, *De primo principio*, *Questiones in Metaphysicam* et *Quodlibetales*. Tous mettent en évidence la supériorité de la croyance par rapport à notre faculté naturelle de connaître, et, par conséquent, la primauté de la théologie par rapport à la philosophie.

En tant que connaissance du monde physique, la philosophie fait partie du groupe des sciences profanes, qui s'appuient sur l'expérience sensible et font usage des concepts obtenus par abstraction. Elle comprend également la physique et la métaphysique, et cherche à trouver les causes naturelles des choses, en faisant appel à la rationalité humaine. Cette sagesse naturelle, dont le représentant caractéristique est Aristote, se préoccupe de l'être comme être, de l'être en général. Même si elle a comme objet Dieu, dont elle essaie de surprendre l'essence et de démontrer l'existence, elle ne peut l'envisager que de son point de vue limité, en partant toujours de l'être

fini, du monde sensible. Étant prisonnière de la perspective physique sur la réalité, la philosophie propose le même type d'explication sur l'homme, qu'elle voit comme un être de nature principalement animale, sans comprendre que cette situation est l'effet du péché originel. C'est toujours la théologie qui, en tenant compte des données de la révélation, nous éclaire sur la vérité de l'homme, qui est le fils de Dieu, la figure privilégiée de la création, destiné, en dépit de sa décadence terrestre, qui n'est que la punition du Père pour sa faute, à retrouver la condition initiale et à redevenir l'être parfait, modelé selon le visage et à la ressemblance de Dieu.

Donc, « c'est par sa nature que l'homme est destiné à la vision béatifique, c'est-à-dire à contempler directement (*facie ad faciem*) cet infini en acte qui est l'essence divine, vision à laquelle, pourtant, il ne peut accéder par ses seules ressources naturelles. »[54]

En conclusion, pour Duns Scot, la métaphysique, qui représente le savoir naturel suprême, est seulement la science de l'être comme être, c'est-à-dire l'être commun, indéterminé, envisagé comme simple prédicat pour toutes les choses, auxquelles il s'applique dans le même sens, ayant la même signification pour toutes, ce qui prouve que l'être est univoque, donc qu'il est identique à l'Un. La tâche de la métaphysique est de démontrer l'existence de cet être et de trouver ses propriétés, dont les premières sont les « modes », c'est-à-dire les manières d'être fondamentales, les déterminations internes de l'être. D'autre part, la théologie est le savoir supérieur, qui traite de Dieu comme tel, étant le moyen indispensable de l'homme pour atteindre ses fins naturelles d'accomplissement. De cette manière, en insistant sur le rôle privilégié de la théologie et sur la distinction entre celle-ci et la métaphysique, Duns Scot impose la « théologie » comme terme courant pour la « *sacra doctrina* », terme qui jusqu'à lui était utilisé plutôt occasionnellement.

En fait, le philosophe distingue plusieurs types de théologie. Le premier est la théologie « en soi », « divine », ou la « théologie de Dieu », qui représente la connaissance que Dieu a de lui-même et aussi de tout, du moment qu'il est tout. Cette théologie est la seule parfaite et absolue. Mais il y a aussi d'autres théologies, imparfaites, qui expriment seulement la connaissance que des êtres divers possèdent de la divinité. L'une est la « théologie des bienheureux », donc de ceux qui voient directement Dieu, ce qui est le cas aussi avec les intellects créés ; celle-ci exprime une connaissance parfaite mais partielle, parce qu'elle est censurée par la volonté de Dieu. Toutefois,

[54] Dominique Demange, *Jean Duns Scot : la théorie de savoir*, Paris, Vrin, 2007, p. 26.

elle est supérieure à « notre théologie », qui est fondée par la révélation divine, étant limitée à ce que Dieu nous expose dans la Sainte Écriture, et qui ne peut pas nous accorder la connaissance de tout connaissable.

En outre, bien que la révélation vienne de Dieu, elle est exprimée dans un langage humain, impropre pour une connaissance adéquate de la réalité surnaturelle. C'est pour cela que, bien que le sujet de notre théologie soit Dieu dans son essence, l'objet n'est pas l'essence de Dieu, mais le plus parfait de nos concepts abstraits, à l'aide duquel nous pouvons nous élever aux premières vérités. Ce concept, qui exprime Dieu d'une manière supérieure aux autres, parce qu'il est le plus simple, est le concept de l'être infini. On voit maintenant que la théologie et la métaphysique se rencontrent, en dernière instance, dans leur intérêt pour l'être. Par conséquent, quoique la théologie dépasse la métaphysique de l'être, elle s'appuie sur celle-ci, qui tend naturellement vers l'objet de la théologie, essayant de démontrer son existence – ce qui met en évidence la complémentarité de ces deux démarches de l'intelligence humaine.

Mais en dépit de la révélation reçue de Dieu, et de tous nos efforts pour comprendre le sens caché derrière les concepts abstraits par lesquels elle est exprimée, nous ne sommes capables de saisir les mystères de la divinité que si Dieu même réveille dans notre intellect l'assentiment à la vérité. Il s'agit d'une intuition de source divine, qui rend évidente en nous l'essence de Dieu. Donc, nous pouvons avoir une connaissance positive de l'essence de Dieu et de ses attributs. Quoique la connaissance des attributs divins soit toujours relative et passagère, parce que, en réalité, les attributs sont intégrés dans l'essence de Dieu, nous pouvons faire la distinction formelle entre plusieurs déterminations parfaites de celui-ci, ce qui nous permet de nommer Dieu avec une pluralité de noms. Ainsi, Duns Scot rejette la doctrine de Denys pseudo Aréopagite sur la connaissance de Dieu par des attributs négatifs.

Mais bien que l'essence de Dieu soit étroitement liée à son existence, l'intuition de l'essence n'est pas suffisante pour nous assurer que Dieu existe nécessairement. Par conséquent, Duns Scot rejette aussi les preuves *a priori* de l'existence de Dieu, y compris celle anselmienne, soutenant que seulement les démonstrations à partir des effets vers leur cause peuvent prouver l'existence divine. Mais pour réaliser ces démonstrations on ne doit pas avoir comme point de départ le monde et ses choses contingentes, mais l'abstraction plus haute, la notion univoque de l'être, objet de la métaphysique, à l'aide de laquelle on peut déduire l'existence de l'être premier, parfait, infini, nécessaire, intelligent, pur, simple, unique, cause de tous les autres

êtres : concrets, finis, relatifs, sensibles, composés ; et cet être – vers lequel se dirigent notre volonté à la recherche du bien absolu et notre intellect à la recherche de la vérité absolue – ne peut être que Dieu. Bien sûr, les démonstrations de l'existence divine ne nous offrent pas une connaissance proprement dite sur Dieu et une compréhension adéquate de celui-ci ; en outre, elles sont relatives, portant le sceau de notre incapacité foncière d'accéder par nos propres forces au divin.

En dépit de cette relativité de notre connaissance sur Dieu, on doit admettre que, en vertu de sa toute-puissance, Dieu manifeste une liberté absolue ; même la création du monde est un acte contingent, qui pouvait ne pas se produire ou qui pouvait se produire d'une tout autre manière, en totale dépendance de la simple volonté divine. Par conséquent, l'ordre actuel de l'univers est à l'origine arbitraire, mais, une fois instauré par la divinité, il est devenu nécessaire, objectif et implacable. Pour Duns Scot, cette situation prouve que Dieu exprime une « liberté de l'indifférence », comme fondement du possible et du hasard dans le monde. En vertu de cette liberté de Dieu, l'homme, qui est fait d'après le visage et à la ressemblance de Dieu, possède lui aussi un « libre arbitre de l'indifférence », qui exprime la capacité de sa volonté d'établir ses décisions d'une manière souveraine, indépendamment de toute contrainte externe.

- **Guillaume d'Ockham**

Guillaume d'Ockham, né environ en 1285 à Ockham, près de Londres, a étudié la théologie à Oxford entre 1312–1318. Pendant quatre années après ses études, bien qu'il soit devenu connu par ses commentaires aux *Sentences* de Pierre Lombard, il est resté comme « débutant » (*inceptor*), sans pouvoir enseigner comme « maître ». En 1324, Guillaume a été accusé d'hérésie, et il a été sommé de venir à la Curie d'Avignon, devant le Pape Jean XXII, pour se défendre. Là, ont été rejetées plusieurs propositions de ses ouvrages et il a supporté la claustration dans un couvent d'Avignon. Attiré par le courant des Spirituels, qui soutenaient la pauvreté de l'Église, il a été excommunié par le Pape et, en 1328, il s'est réfugié à Pise, près de l'empereur Louis de Bavière, qui voulait imposer la primauté de l'autorité laïque par rapport à celle ecclésiastique. Pendant l'année 1330, à Munich, il a rédigé plusieurs écrits contre le Pape, parmi lesquels *Compendium errorum Ioannis papae XXII*. Il a aussi écrit *Summa logicae*, *Expositio aurea*, des commentaires sur Aristote et divers ouvrages éthiques, politiques et théologiques. En 1342, Guillaume est devenu général de l'Ordre franciscain et il est mort en 1349.

Ce qui caractérise Ockham est sa préoccupation pour la logique et pour la valorisation, dans le processus de la connaissance, de l'expérience sensible, avec les choses particulières. Pour lui, la réalité est formée seulement par les substances individuelles, concrètes, et par leurs propriétés. L'existence des essences universelles ne peut pas être démontrée, et, par conséquent, celles-ci ne sont que des termes généraux, abstraits, qui signifient les choses, étant le résultat de notre activité mentale intentionnelle, extériorisée par l'entremise du langage et subordonnée à ses règles grammaticales. Les essences ou les universaux ne fondent pas et n'expliquent pas l'existence des choses, de sorte que ceux qui admettent qu'elles aient une réalité en soi, ne font que multiplier, à tort et sans profit, les êtres du monde. Mais pour obtenir une explication correcte sur le réel, on ne doit pas recourir à une surabondance de principes, tout au contraire, il faut maintenir le minimum nécessaire – règle méthodologique de l'économie de la pensée formulée d'une manière plastique comme « le rasoir d'Ockham ».

La négation des essences universelles et le cantonnement dans les choses sensibles, analysées par l'entremise de la logique rigoureuse de notre raison, pour comprendre l'ordre du monde, mettaient en péril les données de la révélation, qui ne satisfaisaient pas l'exigence d'être objet de l'expérience humaine. Pour écarter cette conséquence, Guillaume d'Ockham déclare que la manière de connaissance habituelle n'est pas valable en ce qui concerne les problèmes de la croyance, et que la logique n'a pas affaire à la divinité. De son point de vue, la théologie n'accepte pas d'être abordée comme une science, et Dieu n'est pas l'objet d'une démarche cognitive habituelle. Bien plus, la manière métaphysique de s'élever vers celui-ci conduit toujours à l'échec, donc la philosophie n'est pas capable de nous enseigner sur Dieu, étant distincte par rapport à la théologie, ayant ses propres tâches et des moyens spécifiques pour les résoudre.

Par conséquent, toutes les preuves rationnelles sur l'existence de Dieu n'ont aucune nécessité, elles sont seulement probables. Il y a une pareille situation pour les attributs de la divinité, de sorte que nous ne pouvons pas savoir par l'entremise des arguments si Dieu est tout-puissant, s'il est bon, etc., mais seulement par la révélation. D'ailleurs, les attributs de Dieu ne visent pas ses qualités propres, intrinsèques, mais ils sont des « noms » que nous accordons à l'essence divine, en tenant compte de ses effets par rapport au monde et par rapport à l'homme. Donc ils sont de simples concepts, qui peuvent être prédiqués véridiquement de la divinité, des signes qui ont un certain sens et qui nous aident à signifier Dieu. Et bien que l'être divin soit de

l'absolue simplicité, de sorte qu'il ne renferme pas en lui même les Idées, en tant que ses structures internes, il peut être, toutefois, diversement signifié.

De cette manière, Guillaume propose une attitude distincte sur la théologie, dont le statut faisait l'objet de controverse parmi les théoriciens. Ainsi, avant Thomas, la théologie était considérée comme une sagesse. Celui-ci l'a imposée comme une science authentique, au sens fort, aristotélicien. Après saint Thomas, une partie des théologiens avançait l'idée que la théologie était une science déductive, à partir des données de la révélation, et une autre soutenait qu'elle était une discipline « déclarative », affirmant des vérités de la croyance, qui sont bien évidentes et qui ne dépendent pas de notre activité intellectuelle. En ce qui le concerne, Guillaume d'Ockham est d'accord avec Duns Scot que la théologie, du moment que ses raisonnements ne sont pas nécessaires et évidents par eux-mêmes, mais s'appuient toujours sur la croyance, n'est pas une science. Mais il rejette l'idée de celui-ci qu'elle soit une discipline strictement déductive, à partir d'une connaissance abstraite de l'essence de Dieu.

À vrai dire, il est d'avis que l'homme, trouvé dans une situation privilégiée, pourrait obtenir une connaissance abstraite sur l'essence de la divinité, connaissance concernant des démonstrations rationnelles. Cet homme est le *viator* (voyageur), situé entre le damné, auquel Dieu refuse totalement sa connaissance, et le bienheureux, auquel Dieu permet une connaissance intuitive directe, c'est-à-dire sa vision ; donc, le *viator* est celui qui est en marche vers la vision de Dieu. Bien que Dieu lui refuse encore sa vision, le *viator* peut saisir sans intermédiaire l'essence divine, dans sa vérité, d'une manière abstraite mais pas conceptuelle, parce que le concept nous offre une connaissance incomplète et obscure. On voit que le philosophe admet la possibilité d'une connaissance abstraite des vérités théologiques, qui, bien qu'elle ne soit pas évidente, est en train de le devenir – et donc la possibilité d'une théologie « rationnelle », scientifique, fondée sur cette connaissance distincte de Dieu. Mais, en dépit de cette capacité de l'intellect humain d'atteindre l'essence divine, les hommes communs ne peuvent pas s'élever vers celle-ci, de sorte que leur théologie, fondée sur la révélation, offre une connaissance conceptuelle, qui n'a pas comme objet direct Dieu, mais seulement un concept qui l'exprime d'une manière imparfaite. Pareillement, tout le contenu de la révélation est donné en termes humains, qui peuvent être utilisés par les infidèles aussi, et de diverses manières, ce qui peut conduire à des conclusions bien différentes que celles des fidèles. C'est pour cela que les vérités de notre théologie, « révélée », ne sont pas évidentes, et qu'elles doivent s'appuyer sur la croyance.

On a vu que, pour Guillaume d'Ockham, la connaissance de l'homme présente deux formes essentielles : la connaissance abstraite et la connaissance intuitive. La première vise les idées et leurs rapports, sans garantir que ces idées et ces rapports, même s'ils sont nécessaires, aient un correspondant dans la réalité, tandis que la deuxième a un contact direct avec son objet. Ceci peut être Dieu, dans le cas des bienheureux, mais, d'habitude, pour les hommes communs, il s'agit des choses rencontrées dans leur expérience externe ou interne. Seule la connaissance intuitive est celle qui nous offre la certitude de l'existence de l'objet de la connaissance, parce qu'elle est évidente, ce qui représente le signe ou le critère de la vérité. « La connaissance évidente, selon Ockham, est l'assentiment à des propositions vraies, et seulement à des propositions vraies, causé naturellement par l'appréhension des termes. Il est dans notre nature, selon Ockham, de donner l'assentiment à la phrase "ceci est rouge", dans laquelle "ceci" désigne une chose rouge que nous voyons, tout comme il est inscrit dans l'activité de l'intellect de donner l'assentiment à des principes tels que "aucune surface n'est en même temps entièrement rouge et non rouge", si nous comprenons les termes. »[55]

Dans cette perspective, pour Ockham, l'intuition sensible est le fondement pour notre science, de sorte qu'une proposition est vraie si elle est évidente ou si elle peut être déduite d'une autre proposition évidente. Appliquant ce principe à la connaissance de l'âme, il constate qu'au fil de la vie nous expérimentons une variété d'états psychiques, et de phénomènes mentaux, mais que jamais nous ne pouvons saisir l'âme comme une substance autonome, qui joue le rôle de forme immatérielle pour notre corps. La raison elle-même n'est pas capable de démontrer l'éternité de l'âme, de sorte que celle-ci doit être acceptée seulement comme une vérité de croyance.

Mais la règle de l'évidence sensible a une limite, qui consiste dans la liberté absolue de Dieu, celui qui peut toujours changer ou briser les liens entre les choses, et qui peut nous déterminer à avoir des intuitions des choses qui, en réalité, n'existent pas. En vertu de l'idée de la liberté absolue de Dieu, Ockham soutient que l'ordre existant dans l'univers et les lois morales de l'homme dépendent de la volonté divine, donc que ce qui est apprécié d'habitude comme bon et vertueux serait considéré comme mal et vicieux, si Dieu l'avait établi comme tel. Pareillement, parce que Dieu ne connaît aucune contrainte, il peut, s'il veut, sauver les méchants et condamner les vertueux.

---

[55] Ernesto Perini-Santos, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006, p. 57.

BIBLIOGRAPHIE

1. Duns Scot, Jean, *Traité du premier principe*, Paris, Vrin, 2001.
2. Duns Scot, Jean, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988.
3. Duns Scot, Jean, *La théologie comme science pratique : prologue de la Lectura*, Paris, Vrin, 1996.
4. Duns Scot, Jean, *Prologue de l'Ordinatio*, Paris, P.U.F., 1999.
5. Duns Scot, *L'image*, Paris, Vrin, 1993.
6. Duns Scotus, John, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992
7. Guillaume d'Ockham, *Traité sur la prédestination et la prescience divine des futurs contingents*, Paris, Vrin, 2007.
8. Guillaume, d'Ockham, *Intuition et abstraction*, Paris, Vrin, 2005.
9. Guillaume, d'Ockham, *Somme de logique : première partie*, Mauvezin, France, Éditions Trans-Europ-Repress, 1996.
10. Guillaume d'Ockham, *Somme de logique III*, Mauvezin : TER, 2003.

*

11. Bastit, Michel, *Les principes des choses en ontologie médiévale, Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bordeaux, Bière, 1997.
12. Biard, Joël, *Guillaume d'Ockham : logique et philosophie*, Paris, P.U.F., 1997.
13. Biard, Joël, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris, Cerf, 1999.
14. Boulnois, Olivier, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIIIe-XIVe siècles*, Paris, P.U.F., 1999.
15. Demange, Dominique, *Jean Duns Scot : la théorie de savoir*, Paris, Vrin, 2007.
16. *** *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout, Belgium, Brepols, 2004.
17. Falque, Emmanuel, *Dieu, la chair et l'autre : d'Irénée à Duns Scot*, Paris, P.U.F., 2008.
18. König-Pralong, Catherine, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne : l'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005.
19. Michon, Cyrille, *Nominalisme : la théorie de la signification d'Ockham*, Paris, Vrin, 1994.
20. Neacşu, Adriana, *Arheologia şi evoluția conceptelor filosofice*, Craiova, Editura Universitaria, 2006.
21. Panaccio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses : la sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, 1992.
22. Perini-Santos, Ernesto, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006.
23. Putallaz, François-Xavier, *Figures franciscaines : de Bonaventure à Duns Scot, Paris*, Cerf, 1997.
24. Sondag, Gérard, *Duns Scot : la métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005.

2. « LES DERNIERS MÉDIÉVAUX » ET PRÉCURSEURS DE LA RENAISSANCE : MAÎTRE ECKHART ET NICOLAS DE CUES

- Maître Eckhart

Maître Eckhart (1260–1328), d'après son nom, Jean Eckhart von Hochheim, est né en Allemagne, à Hochheim ou à Tambach, dans une famille de chevaliers, et il est entré dans l'Ordre des dominicains à quinze ans. Il a étudié à Erfurt, à Cologne, et à Paris, où il a fait des études de théologie, et, peut-être, d'art. Là il a été maître à la Faculté des Arts. Il a enseigné la théologie à la Sorbonne, et il a été professeur à Cologne, à *Studium generale*. Il a détenu de hautes fonctions dans son ordre, et il a tenu des prêches à Erfurt, Cologne et Strasbourg. Soupçonné d'hérésie, il a été appelé à Avignon, à la Curie Pontificale, où, en 1327, a commencé son procès. Maître Eckhart est mort en 1328 à Avignon ou en route vers Avignon, mais le procès s'est terminé en 1329, avec la condamnation de vingt-huit propositions de son œuvre.

Maître Eckhart a été le premier mystique rhénan, exerçant une grande influence sur la mystique allemande et flamande du XIVe siècle. Il a écrit en latin: *Questionnes Parisienses*, *Opus tripartitum*, *Sermones*, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, et en allemand, des prêches et des traités, comme : *Le livre de la consolation divine*, *Le détachement*, *Les instructions spirituelles*. Par l'accent qu'il a mis sur le rapport direct entre l'individu et Dieu, il a annoncé l'intérêt que les modernes accorderont à l'homme comme personne.

Dans la vision d'Eckhart, qui ressent l'influence de Jean Scot Erigène, Dieu se situe au-delà de l'Être, parce qu'il a une réalité à part, exprimée par l'identité entre l'être et le non-être. C'est pour cela qu'il considère Dieu plutôt comme l'Un. En même temps, son être, dans le sens de sa nature, est inséparable de sa pensée. Dieu est distinct de la divinité, qui représente son obscurité profonde et éternelle, où Dieu est inconnaissable à lui-même. En revanche, Dieu est la divinité qui se manifeste en dehors de soi, se reconnaissant soi-même dans ses actes créateurs et devenant Dieu précisément par ces actes. Par conséquent, la création, coéternelle à Dieu, est nécessaire, parce que, par la création, Dieu naît soi-même, c'est-à-dire son Fils éternel, de sorte que dans la Sainte-Trinité il contemple sa propre nature. D'ailleurs, toutes les choses qu'il crée sont en lui-même et lui est en elles. C'est pour cela que celles-ci portent en elles le sceau de la divinité, étant ensemble comme un livre où on peut lire Dieu.

S'inspirant d'Augustin en ce qui concerne le rôle privilégié de l'âme pour la révélation de Dieu, Maître Eckhart soutient que celle-ci est une sorte de temple, où Dieu se repose comme dans sa propre place, parce qu'il a créé l'âme de l'homme totalement semblable à lui, alors que toutes les autres créatures lui ressemblent d'une manière plus ou moins parfaite. Au moment où Dieu entre dans notre âme, préparée à le recueillir et à l'écouter, Dieu se révèle et il écarte toute notre ignorance. La révélation est un discours saint et éternel, où Dieu exprime sa puissance. Dieu (le Père) « prononce » (institue) dans le Verbe (le Fils) également soi-même, toutes les autres choses et les esprits intellectuels ; par la parole, le Verbe reçoit la même nature que le Père et les esprits deviennent égaux avec le Verbe, en ce qui concerne l'image et quelques modes du Verbe, étant ainsi ressemblants à celui-ci. À ce moment-là, l'âme obtient directement la sagesse de Dieu, se connaissant elle-même et toutes les choses, et l'homme extérieur se subordonne définitivement à celui intérieur. Cela veut dire que l'âme sort de soi-même, se détache de tout, libérée de l'espace et du temps, retourne à sa première source et devient identique à Dieu.

Dans une pareille âme, Dieu donne naissance éternellement à Jésus-Christ comme dans sa propre nature, mais c'est aussi l'âme qui détermine la résurrection de Jésus dans le Père, par sa naissance même, en tant qu'âme, dans Dieu, comme Fils et comme Dieu. En réalité, il s'agit de l'intellect, un pouvoir spirituel de l'âme, sa partie la plus profonde, qui participe de pair avec le Père à la naissance du Fils, étant lui-même le Fils et où se trouve Dieu même. L'homme peut s'unir à Dieu seulement par ce pouvoir, en devenant un avec celui-ci dans l'instant éternel où il porte en soi toutes les choses d'une manière essentielle. La vision de ce pouvoir provoque en l'homme une joie extraordinaire, qui peut compenser tous les malheurs et tous les échecs de la vie, même si l'homme ne reçoit pas le royaume des cieux. Ce pouvoir, le seul libre, Eckhart le nomme « mur de défense pour l'esprit », « lumière de l'esprit », « étincelle », bien qu'il considère qu'il n'a pas un nom propre ou une forme quelconque, étant au-dessus de toute manière d'être, se manifestant comme un et simple, pareillement à Dieu. Il est l'Un, la plus noble place de l'âme, sa citadelle cachée, où Dieu même n'ose pas regarder tant qu'il se manifeste comme multiple, c'est-à-dire sous la forme de personnes divines, mais seulement au moment où il se reconnaît lui-même comme étant quelque chose situé au-dessus du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à savoir l'Un et le Simple absolu.

Cet Un n'est donc pas en dehors de nous, il est en nous, étant nous-mêmes, de sorte que la profondeur de l'âme, qui est l'intellect,

est la profondeur de Dieu, où nous trouvons celui-ci dans toute sa plénitude. Toutefois, la science humaine n'est pas capable de nous dire exactement ce qu'est l'âme, ou comment est la place d'où proviennent ses puissances, mais seulement la grâce, à la suite de la pitié divine, peut nous éclairer en ce sens. Uniquement celle-ci est capable aussi de nous dévoiler Dieu, parce que l'amour, par exemple, se dirige vers lui seulement parce qu'il est compris comme Bien, le recevant ainsi comme par un voile, alors que la science, qui a comme instrument l'intellect et qui fait usage de la vérité et de la bonté, bien qu'elle nous dévoile Dieu comme être pur, sans nom, donc comme il est, n'est pas capable de l'englober en totalité et dans toute sa profondeur. Mais la connaissance offerte par la grâce est simple, claire et directe, étant également une connaissance de Dieu sur lui-même et une connaissance sur l'âme.

Par conséquent, il n'y a rien au-dessus de l'âme que Dieu, et l'âme est aussi noble que Dieu. Tous les deux sont égaux en liberté, seulement l'âme est créée. L'âme se situe au-dessus des anges, qui peuvent lui être égaux dans la connaissance et dans l'amour, mais ils lui sont inférieurs du moment que l'âme peut monter plus haut qu'eux. Cela parce que Jésus a assumé la nature humaine, ce qui a fait que l'homme a reçu tout ce que Dieu a offert à son Fils, y compris la sainteté, l'unité et l'éternité. Mais l'homme doit agir en conformité avec ces dons, seulement par l'amour de Dieu et des prochains, sans viser un intérêt personnel. En outre, il doit recevoir volontiers tout ce qui lui arrive, même la faim, la maladie, la pauvreté, parce qu'elles expriment la volonté de Dieu, qui établit toujours ce qui est bon et désirable.

Mais si l'individu respecte les commandements de Dieu pour recevoir quelque chose en échange, il fait une transaction avec Dieu. En fait, il se trompe, parce que Dieu n'est pas son débiteur, en lui donnant tout par bienveillance, jamais par contrainte. L'homme doit aimer Dieu sans tenir compte de ce qu'il lui offre, autrement il se limite à quelques manières d'amour envers Dieu, et cela veut dire qu'il aime les modes, pas Dieu, qui se trouve au-dessus de tous les modes d'expression. C'est pour cela que Dieu ne peut pas être le Bien, et que le bonheur qu'il nous offre ne dépend pas de sa bonté mais du fait que Dieu est l'intellect à cause duquel chacun de nous existe et où il peut se connaître comme dans un miroir. Dieu est le but de tous nos efforts d'accomplissement mais pour arriver à la condition divine, nous devons atteindre la paix profonde et la contemplation, qui « obligent » Dieu à « se donner naissance en nous », en descendant dans notre for intérieur, pour nous élever vers lui.

« Le cœur de l'œuvre d'Eckhart se trouve, en effet, dans la réflexion qu'il développe sur la naissance de Dieu dans l'âme (…) en précisant que la naissance de Dieu dans l'âme, expression occidentale de la divinisation, est l'essence même du christianisme, le motif de l'Incarnation. (…) La naissance de Dieu dans l'âme est l'expression pour nous de la vie trinitaire. C'est pourquoi Eckhart concentre toute sa réflexion sur la naissance éternelle, au lieu d'opter pour le schéma de trois naissances, devenu classique avec l'école cistercienne. Non seulement le Père engendre éternellement son Fils, mais nous sommes pris dans ce mouvement d'amour qui est la vie trinitaire, cet engendrement éternel du Fils a un écho en nous par la naissance de Dieu dans l'âme. En bon théologien médiéval, Eckhart est rompu à la théologie trinitaire (…) mais il témoigne également d'une grande pénétration du mystère trinitaire. Il ne le situe pas comme une réalité lointaine. Au contraire, il souligne qu'en étant créés à l'image de Dieu et appelés à la divinisation par le Fils qui est venu habiter en nous, le mystère trinitaire est le creuset où notre vie prend sens. (…) C'est la substance même de sa théologie trinitaire qu'il dégage à partir de cette réflexion sur la naissance de Dieu dans l'âme qui serait, en termes contemporains, l'expression de la Trinité économique. »[56]

- **Nicolas de Cues**

Nicolas Krebs (1401–1464) ou Chrypfs, a été nommé Nicolas de Cusa ou de Cues d'après son lieu de naissance, un village de la Prusse rhénane. Fils d'un simple pêcheur, Nicolas s'en-fuit à Deventer, aux « Frères de la vie commune », une communauté religieuse qui pratiquait une existence inspirée de la vie des premiers chrétiens. Il a étudié, aux Universités de Heidelberg et de Padoue, la philosophie, les mathématiques et le droit canonique, et il est devenu archidiacre et évêque de Brixen, s'attachant à l'institution de la papauté qui l'a chargé de nombreuses missions diplomatiques. En 1448, le Pape Nicolas V l'a nommé cardinal-prêtre. Il est mort à Livourne, et, tandis que son corps a été enterré à Rome, son cœur a été transporté à Cues, et déposé dans la chapelle de l'Hôpital Saint-Nicolas.

Nicolas de Cues est représentatif de la transition de la pensée théologique à celle scientifique et, pour cette raison, il est considéré comme le dernier philosophe du Moyen-Âge et le premier philosophe de la Renaissance. Étant un défenseur de l'Église catholique et un

[56] Marie-Anne Vannier, « Épilogue », in Marie-Anne Vannier (dir.) *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006, pp. 183-185.

militant pour son union avec l'Église orthodoxe, Nicolas de Cues était aussi un profond connaisseur de la mystique médiévale et de la pensée des Grecs. Familiarisé avec la géométrie et la philosophie antique, il a réussi à formuler des arguments contre le géocentrisme. En même temps, il a proposé une réforme du calendrier, a anticipé le calcul infinitésimal et a avancé une vision très nuancée sur la réalité. Parmi ses ouvrages on doit mentionner : *De concordantia catholica*, *De docta ignorantia*, *Idiota de mente*, *De pace fidei*, *De visione Dei*, *Complementum theologicum*, *De mathematica perfectione*.

Dans sa conception, le monde se présente comme un vaste système de choses perçues par les sens, qui sont liées les unes aux autres par des rapports complexes, connus par le jugement et exprimés par des concepts. Le but suprême de la connaissance est Dieu, qui est commun à toutes les religions et qui ne peut être entièrement connu que s'il se révèle lui-même à l'homme. Mais, jusqu'à un point, il est accessible à la raison aussi. L'homme s'approche de Dieu s'il dirige son attention vers la création, qui est l'image finie de Dieu infini. En procédant de proche en proche, par la réduction du non cognoscible au cognoscible, à cause de son intégration dans un système adéquat de proportions, l'intellect humain s'élève, formant une vision de plus en plus vaste sur la réalité. Mais à un moment donné cette ascension est interrompue par quelque chose qui ne peut pas être réduit au connu du fait que cela échappe à toute proportion. Elle est la plus grande chose parmi toutes celles possibles, la chose par rapport à laquelle aucune autre plus grande ne peut exister, bref : elle est le *maximum absolu.* Ce maximum représente la limite de notre connaissance, et il exprime l'Absolu, donc Dieu.

Celui-ci, parce qu'il est maximum, n'a aucun nom, sauf ce « maximum », qui dévoile sa nature. Par conséquent, tous les noms affirmatifs, qu'on attribue d'habitude à Dieu/maximum, ne lui conviennent pas, parce qu'ils sont accordés selon le modèle des choses finies. C'est pourquoi ils doivent être également affirmés et niés vis-à-vis du maximum-Dieu, les négations étant plus vraies que les affirmations. Cette association des qualificatifs contraires n'est pas du tout étonnante, parce qu'au niveau absolu, maximum et minimum coïncident, du moment que l'infini est présent également dans le grand infini et dans le petit infini. Dieu est donc la coïncidence des contraires, et la géométrie peut nous offrir une intuition de cette nature exceptionnelle. Par exemple, les arcs d'un cercle avec le rayon infini sont des segments de droites, le cercle devenant égal à son diamètre infini et, de même, un triangle infini est égal à chacun de ses côtés infinis, parce que toutes les lignes infinies sont égales les unes aux autres.

Mais la raison de l'homme ne peut penser que sous le signe de la non-contradiction, et, dans ces conditions, la première attitude de l'homme est de reconnaître sa principale ignorance par rapport à un niveau d'existence qui est au-dessus de ses forces. Cette lucidité est le premier pas pour le changement de l'ignorance dans une de plus en plus « docte », à savoir capable de se mesurer, d'analyser ses ressorts, de faire l'inventaire de son contenu et de pénétrer de plus en plus profondément en soi, jusqu'au point où elle pourra entrevoir le champ transcendant de l'Absolu. L'exigence de la docte ignorance impose à l'homme de développer jusqu'au bout toutes ses forces cognitives, à condition d'être conscient qu'il ne pourra jamais obtenir une connaissance positive de la vérité ultime mais que cette démarche est, en même temps, la seule capable de le projeter dans sa proximité, pour l'atteindre avec le cœur, pas avec l'intellect, et pour la comprendre par l'amour, non par le discours.

« L'ineffabilité divine ressentie ouvre l'activité symbolique de la *mens* qui produit le cadre même dans lequel elle fera l'expérience de l'infini. Il n'y a ni connaissance adéquate, ni fusion définitive avec l'infini, mais approche symbolique. Cette approche ne donne qu'une image de Dieu et de la vérité, mais par la nécessité qui lui est faite de figurer cette réalité divine, la *mens* fait l'expérience de son pouvoir créateur. Les relations se renversent : elle se voit à l'image de l'infini créateur, c'est elle, *dans son acte même*, qui devient reflet. Dans l'ignorance radicale, dans l'expérience de l'impossible, qui est la condition de toute expérience, dans l'échec de ses puissances cognitives, la *mens* éprouve son pouvoir créateur autonome. Elle se perçoit, dans son activité symbolique même, à l'image de Dieu qu'elle contemple. Elle se ressaisit au moment où elle s'échappe. »[57]

Le maximum englobe en soi tout le monde intelligible, mais il se détache de celui-ci, parce qu'il représente la réalité absolue, tandis que le monde, comme une somme de réalités particulières, exprime quelque chose d'inférieur. Les choses intelligibles participent toutes au maximum, leur acte absolu, où chacune existe en soi mais n'est inséparable de rien, parce que le maximum est le point super concentré, où s'entrelacent des forces infinies, tenues en équilibre par une puissance incompréhensible. Au moment où les choses s'enfuient de ce noyau absolu, s'étalant les unes à côté des autres et formant un système pluristratifié, nous avons affaire à l'univers : le maximum même, qui se manifeste dans d'autres conditions que sa simplicité originaire, qui est sortie de l'identité en soi pour développer son

---

[57] Frédéric Vengeon, « L'acte noétique chez Nicolas de Cues : la conjecture en première personne », in *** *Nicolas de Cues : les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales, 2005, p. 101.

contenu. Mais ce fait n'a pas l'effet de l'agrandir, bien au contraire, il le diminue, en l'obligeant à descendre de l'absolu au relatif. C'est pourquoi il ne peut plus être le maximum absolu mais le maximum restreint dans la pluralité, le maximum concret, la somme des individuels, nommé *maximum universel.*

Toutes les créatures du monde tendent à refaire la pureté du maximum absolu, en passant de l'inférieur au supérieur à l'intérieur de la même espèce et d'une espèce à l'autre, en vue d'obtenir le statut du maximum infini restreint au genre ou à l'espèce. Si cette chose était possible, l'individu-maximum d'une espèce quelconque exprimerait la plénitude de l'espèce, la perfection même, ce qui suppose l'égalité parfaite de lui avec n'importe quelle chose, au-delà de toute restriction. Mais un tel maximum ne serait plus seulement le maximum restreint mais il deviendrait, en même temps, le maximum absolu, étant également Dieu et créature, et bien qu'il maintienne la différence entre les natures, il les unit d'une manière inextricable.

Mais parmi les choses inférieures, aucune ne pourrait être le maximum restreint et celui absolu. Seule la nature humaine, située au milieu entre le sensible et l'intelligible, peut s'élever vers le maximum universel, devenant semblable à celui-ci, mais en maintenant son individualité et en tirant après elle, dans l'absolu, tout l'univers. Cette chose s'est déjà réalisée, nous dit Nicolas de Cues, dans Jésus-Christ, l'être béni, qui a unifié la perfection humaine avec l'absolu divin, et son exemple guide notre vie et trace notre destin. L'homme se révèle ainsi le médiateur entre le sensible et l'intelligible, le terme moyen qui fait l'union entre la terre et le ciel, l'unique chance du monde d'accéder au divin, c'est-à-dire à l'origine et à l'essence – et c'est justement cela la vocation de l'homme, la fin qu'il doit poursuivre pendant toute son existence.

BIBLIOGRAPHIE

1. Eckhart, Maître, *Sermons et leçons sur l'ecclésiastique*, Genève, Ad solem, 2002.
2. Eckhart, Maître, *Le commentaire de l'évangile selon Jean*, Paris, Cerf, 1989.
3. Eckhart, Maître, *Conseils spirituels* : *24 discours du discernement*, Paris, Payot et Rivages, 2003.
4. Eckhart, Maître, *Le château de l'âme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
5. Eckhart, Maître, *L'amour nous fait devenir ce que nous aimons*, et autres sermons, Paris, Mille et une nuits, 2003.
6. Eckhart, Maître, *La divine consolation*, Paris, Rivages, 2004.
7. Eckhart, Maître, *Du détachement* : et autres textes, Paris, Payot et Rivages, 1995.
8. Eckhart, Maître, *Sur l'humilité*, Paris, Arfuyen, 2006.
9. Eckhart, Maître, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme* : sermons 101-104, Orbey, Arfuyen, 2004.
10. Cues, Nicolas de, *De la docte Ignorance*, Paris, Felix Alcan, 1930.
11. Cues, Nicolas de, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Paris, Cerf, 1991.
12. Cues, Nicolas de, *Le tableau ou La vision de Dieu*, Paris, Cerf, 1986.

*

13. Beyer de Ryke, Benoît, *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004.
14. Bocken, Iñigo Kristien Marcel, *L'art de la collection : introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, Louvain, Paris, Peeters, 2007.
15. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
16. Counet, Jean-Michel, *Mathématique et dialectique chez Nicolas de Cues*, Paris, Vrin, 2000.
17. Gandillac, Maurice de, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001.
18. Gire, Pierre, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'exode*, Paris, Cerf, 2006.
19. Gozier, André, *Prier 15 jours avec Maître Eckhart, ou la naissance de Dieu en l'âme*, Montrouge, Nouvelle cité, 2000.
20. Libera, Alain de, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999.
21. Lossky, Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998.
22. *** *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec : études sur la mystique 'rhéno-flamande'*, Université de Bruxelles, 2004.
23. Neagoe, Florica, « Nicolaus Cusanus », in *Istoria filozofiei moderne şi contemporane*, Vol. I, Bucureti, Editura Academiei, 1984.
24. *** *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité, conjectures, concorde, coïncidence des opposés*, Lyon, ENS éditions, 2005.
25. *** *Nicolas de Cues : les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales, 2005.

26. Pasqua, Hervé, *Maître Eckhart, le procès de l'un*, Paris, Cerf, 2006.
27. Vannier, Marie-Anne (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006.
28. Vannier, Marie-Anne, *De la résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme : retraite avec Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2008.

C. « LA QUERELLE DES UNIVERSAUX » – HÉRITAGE DE LA PENSÉE ANTIQUE ET EXPRESSION DE L'ORIGINALITÉ DES MÉDIÉVAUX

« La querelle des universaux » exprime une dispute qui s'est développée, presque tout au long du Moyen-Âge, entre les philosophes, sur les rapports entre les choses individuelles et, principalement, leurs genres et leurs espèces, représentatifs des concepts connus sous le nom d' « universaux ». En fait, le problème avait déjà été posé pendant l'antiquité. Ainsi, pour Platon, les Idées, qui nomment toutes les manières d'être dans l'univers, représentent des réalités en soi, capables de justifier les choses sensibles, dont l'existence est obtenue par la participation aux Idées transcendantes. En revanche, pour Aristote, celles qui existent vraiment, sont les choses sensibles, nommées « substances premières », tandis que les « substances secondes », c'est-à-dire les qualités, les relations, les espèces et les genres, n'ont qu'une réalité dérivée de l'existence des choses, dont elles sont immanentes, bien qu'elles ne soient pas comme leurs parties distinctes. Mais du point de vue de la connaissance des choses, les substances secondes jouent un rôle fondamental, étant pour cela considérées comme leurs principes d'existence, quoiqu'elles ne deviennent pas du tout ainsi des réalités transcendantes, en soi.

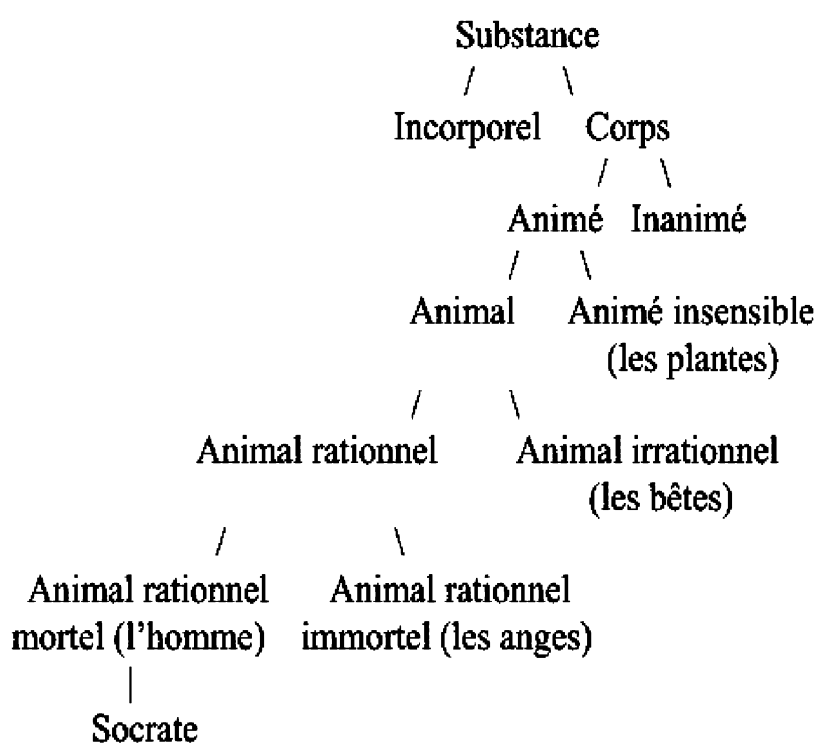
Parce qu'ils peuvent se prédiquer aux diverses pluralités, l'espèce et le genre sont des « universaux ». Donc, pour Aristote, l'universel (*katholou*) est ce qui peut être prédiqué ou attribué à plusieurs choses. Mais les choses peuvent recevoir de nombreux attributs, ainsi Aristote met en évidence dix « catégories », donc dix grands types d'attributs qu'on peut accorder aux choses. Ces catégories sont : la substance, la qualité, la quantité, la place, le temps, la relation, l'action, la passion, la possession et la position. Toutes celles-ci, parce qu'elles peuvent être prédiquées pour plusieurs choses, ont le statut d'universaux, nous disant ce que sont les choses, comment elles sont, où elles sont, etc. Plus tard, les stoïciens ont réduit le nombre des catégories à cinq : l'idée générale de « quelque chose », désignant, également, l'être relatif et le non être relatif des choses, la substance (le substrat), la qualité (les attributs essentiels), la modalité (les accidents) et la relation (les attributs des choses en tenant compte de leurs rapports avec les autres choses). En fait, pour les stoïciens, toute réalité est corporelle, et les espèces et les genres des choses sont de simples concepts de la pensée (*noèmata*).

Recevant diverses solutions de la part des philosophes antiques, le problème du statut des universaux est devenu extrêmement

percutant chez les médiévaux, qui lui ont accordé une place privilégiée dans leurs préoccupations. Ce qui a déclenché la dispute a été un passage de l'*Isagôgè* (*Introduction*) de Porphyre aux *Catégories* d'Aristote. Dans ce passage, Porphyre pose la question si les genres et les espèces sont de simples notions formées par l'expérience avec les choses, des concepts purs, ou s'ils existent réellement ; en admettant qu'ils soient quelque chose de réel, il se demandait s'ils sont des corps ou des incorporels ; au cas où ceux-ci seraient des incorporels, il soulève la question s'ils existent en eux-mêmes, ou s'ils sont, d'une manière ou d'une autre, dans les choses sensibles et inséparables d'elles.

Dans son commentaire des *Catégories*, Porphyre ne résout pas le problème mais il introduit la notion de « prédicable », qui vise les substances secondes d'Aristote, et aussi les autres catégories. En fait, Porphyre a changé la table des catégories, et il a établi seulement cinq prédicables, adoptés entièrement par les médiévaux, représentant les « universaux » mêmes, qui feront l'objet de leur « querelle ». Ces prédicables sont : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Le genre se prédique de plusieurs choses, différentes entre elles par l'espèce, et il nous dit « ce que c'est que » la chose. L'espèce se prédique pour plusieurs choses qui se distinguent entre elles seulement par le nombre, nous révélant aussi « ce que c'est que » la chose. Parce qu'un genre englobe plusieurs espèces, pour les distinguer on doit faire usage de la différence, qui s'applique au genre et nous dit « comment » est la chose. Du moment qu'elle est utilisée pour déterminer l'espèce, la différence porte le nom de « différence spécifique ». C'est elle qui produit la définition de chaque chose, qui s'établit par l'appel au genre et à la différence spécifique.

En fait, dans la réalité il n'y a pas un seul genre mais plusieurs, chacun ayant son degré de généralité, ainsi, les genres moins généraux jouent le rôle d'espèces pour ceux plus généraux. Appliquant au concept de la substance, considérée comme le genre suprême, le mécanisme de la division par la différence spécifique, Porphyre met en évidence un ordre hiérarchique des substances dans l'univers. Cette hiérarchie, connue par les médiévaux sous le nom de l'« Arbre de Porphyre », a eu une grande influence pendant tout le Moyen-Âge, au long duquel, d'ailleurs, elle a souffert de nombreux amendements. Voilà une variante de cet « arbre » :



Le propre de la chose est un attribut qui appartient à tous les individus d'une seule espèce, mais, en dépit de ce rapport exclusif, il n'est pas un élément essentiel, définitoire pour l'espèce. Par exemple, le rire est le propre de l'homme, mais nous ne pouvons admettre qu'il pourrait caractériser l'homme d'une manière décisive, capable d'exprimer l'essence de son être. Enfin, l'accident est ce qui peut ou non appartenir à une chose, parce que sa présence ou son absence n'affecte pas l'identité en soi pour la chose respective.

Les prédicables sont les concepts les plus généraux, donc des catégories logiques, qui expriment les attributs universaux qu'on peut accorder aux choses. La controverse va concerner la manière d'être pour ces attributs.

Écrit en grec, à la fin du IIIe siècle, le texte d'*Isagôgè* a été traduit en latin par Boèce, au VIe siècle. En même temps, Boèce à la différence de Porphyre, qui a refusé de donner une réponse au problème du statut des universaux, a essayé d'en formuler une. Ainsi, il est d'avis que l'espèce est ce qu'il y a de commun à une pluralité d'individus, tandis que le genre est ce qu'il y a de commun à une pluralité d'espèces, d'après le critère de leur ressemblance ou de leur similitude. En partant, d'une part, de l'idée de la réunion des individus les uns aux autres, et, d'autre part, des espèces, les unes aux autres, en vertu de leurs caractères communs, et influencé par les Stoïciens, il a

conclu que l'universel est un simple concept rassemblé, c'est-à-dire une pensée réunie, synthétisée, qui n'a pas une existence en soi.

« Boèce en effet soutient que, n'ayant pas de subsistance propre, l'universel est de l'ordre du non-être, tout en reconnaissant, d'autre part, que l'universel (espèce et genre) ne devrait pas être « multiple », sans quoi il ne serait pas de l'ordre du non-être, mais existerait en soi dans chaque chose, suscitant aussitôt une difficulté logique (l'argument du troisième homme). En d'autres termes, n'étant pas à proprement parler, l'universel ne peut être ni un, ni séparé, ni multiple. Pourtant, il est « quelque chose », sans quoi il serait de la pure fiction (comme le bouc-cerf, le centaure, etc.). »[58]

Mais la « querelle » a commencé au XIe siècle, au moment où Anselme de Canterbury et Roscelin ont formulé des réponses opposées aux questions de Porphyre, en traçant ainsi deux grandes directions qui seront une présence constante dans la pensée médiévale. Il s'agit du « réalisme » et du « nominalisme ». La première direction, qui s'inspirait de Platon, avançait le point de vue que les universaux sont des choses (*res*), donc qu'ils existent en eux-mêmes, séparés des choses sensibles, dont ils déterminent l'existence. Pour cette raison, les universaux seraient plus réels que les choses et, au moins dans la perspective logique, ils sont antérieurs à ceux-ci. Le nominalisme, en s'orientant d'après la position aristotélicienne, concevait l'universel comme un terme, « nom » (*nomen*) obtenu par le processus d'abstraction, à partir des choses particulières.

Le premier représentant du nominalisme, *Roscelin de Compiègne* (1050–1120) a été un « vocaliste », en ce sens qu'il admettait l'existence seulement pour les individuels, alors que les universaux ne seraient que *flatus vocis*, donc des émissions de voix (lat. *flatus* – souffle, *vox/vocis* – voix, son, mot), sans rien signifier, de même que l'air émis pendant l'acte de parler ne signifie rien. En même temps, Roscelin soutenait que la division en plusieurs parties des choses individuelles est quelque chose d'arbitraire, qui sert seulement pour la communication.

En revanche, le premier réaliste, *Anselme de Canterbury* (1033–1109), soutenait que, pour générer les choses, la matière, formée des quatre éléments, doit recevoir la forme, accordée par les universaux. Et parce que seulement par leur in-formation, les choses deviennent ce qu'elles sont réellement, les universaux ont une existence supérieure, étant plus vrais que les choses et leur matière. Du point de vue logique et ontologique, les universaux sont *ante rem* (avant les choses) mais,

---

[58] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 835.

parce qu'ils confèrent aux choses leur forme, les universaux sont en même temps *in re* (dans les choses). Anselme affirme qu'ils sont avant les choses de la manière dont le mot « homme » est avant les individus concrets, subordonnés au même nom générique, et qu'ils sont dans les choses de la manière dont la forme « homme » appartient à chacun d'eux. Mais bien que réels, les universaux ne représentent pas la réalité absolue, qui est l'être suprême, Dieu.

Ultérieurement, les adeptes du réalisme ont promu diverses positions. Ainsi, *Josselin de Soissons* (XIIe siècle) propose la *théorie du collectionnisme*, qui affirme que l'espèce est la somme ou la collection des individus qui la compose, alors que *Gilbert de Poitiers* (*de la Porrée*) (1070–1154) identifie l'universel au semblable, donc à ce qui est commun à toutes les choses d'une espèce. Mais le réalisme s'est nuancé notamment à la suite des critiques formulées par les nominalistes. Par exemple, *Guillaume de Champeaux* (1070–1121) a soutenu premièrement la *théorie de l'identité*, qui affirmait que l'essence (l'universel) se trouve intégralement et essentiellement dans les choses de l'espèce, étant identique dans tous les individus, et, en vertu de ce fait, ceux-ci sont identiques les uns aux autres.

Mais *Pierre Abélard* (1079–1142)[59] lui a dit qu'en ce cas, toute l'essence serait absorbée par un seul individu et que, par conséquent, soit elle ne serait plus dans les autres individus, soit l'individu respectif serait tous les autres. Comme réponse, Guillaume a fait une correction à sa théorie, en disant que l'espèce se trouve dans chaque individu non d'une manière essentielle mais individuelle, c'est-à-dire que l'essence commune des individus est affectée par une individualisation au moment où elle se trouve dans l'individu, et que, donc, chaque individu de l'espèce possède la même essence, et entièrement, mais individualisée. En d'autres termes, les individus sont de simples formes accidentelles, que l'universel supporte sans altérer son unité.

Abélard a riposté à nouveau : il s'agit du fait que l'individu serait l'attribut de l'espèce, or, en réalité, l'espèce est l'attribut de l'individu, du moment qu'elle se prédique de plusieurs choses. En tenant compte de cette objection, les disciples de Guillaume ont conçu la *théorie d'indifférence*, qui admet la ressemblance entre les choses en vertu du fait que l'essence se trouve en elles d'une manière non différenciée (indifférente). La théorie soutient que l'esprit conçoit une notion générale à partir de la collection des choses individuelles,

[59] La présentation de la controverse entre Abélard et Guillaume, comme celle de la position d'Abélard, sont faites d'après : Barthélemy Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Tome 1, Première partie, Paris, Durand et Pedone-Lauriel Éditeurs, 1872, pp. 362-389.

notion qui est nécessairement en conformité avec la réalité. Mais l'universel, que le concept exprime dans l'intellect, est réel dans les choses, étant leur substance unique, non différente ; cette substance se partage à tous les individus différents, qui reçoivent le non différent, restant différents les uns des autres mais devenant toutefois ressemblants entre eux. Encore une fois, Abélard trouve une conséquence inacceptable : s'il en est ainsi, au-delà des formes superficielles, dans chaque chose serait la même substance qu'en Dieu, donc toute chose serait Dieu, ce qui conduit au panthéisme, qui est une hérésie. Or, au-delà de toutes les similitudes entre les choses, chacune a son individualité, et la diversité n'est pas une illusion mais une réalité. En outre, on ne peut pas passer d'un mode légitime de l'universel situé dans la pensée, qui est l'universel *post rem*, à l'universel *in re*.

Pour Abélard, les seules qui existent sont les choses perçues par les sens. L'intellect, en vertu des données des sens, forme les notions individuelles, qui ont un correspondant évident dans la réalité. Puis, par abstraction, il forme des notions de plus en plus générales : les universaux. Mais l'abstraction ne porte pas automatiquement vers la réalité, elle ne fait que départager dans la pensée la forme de la matière des choses. Par conséquent, les universaux sont des créations de l'homme, ils ne se trouvent pas en dehors de l'intellect et du langage, donc ils n'ont pas une réalité comme telle. Pour cette raison, ils ne sont pas des objets de la science du réel mais de la logique, la science des termes et du discours. Bien qu'ils n'aient pas de réalité, les universaux ont une fonctionnalité parce qu'ils signifient quelque chose. Le terme universel remplace dans l'intellect les choses, étant un symbole pour toute l'espèce, avec tous ses exemplaires passés, présents et futurs, nous permettant de parler des choses sans faire référence directement à elles. Seulement ainsi est possible la science. L'universel est quelque chose parce qu'il se réfère à une réalité qui, sans être substantielle, est un état commun aux individus d'une espèce, le *fait d'être* de toutes, où ceux-ci se rencontrent. Par exemple, l'homme Socrate et l'homme Callias se rencontrent dans le *fait d'être homme*, qui n'est pas un homme, parce que l'homme en général n'existe pas, mais il est quelque chose qui fait que les individuels existent, justifiant et fondant leur essence.

Bien que la conception d'Abélard soit nominaliste, les commentateurs ont mis en évidence quelques nuances de sa doctrine, qui la distinguent du nominalisme proprement dit. « L'engagement d'Abélard contre le réalisme de certains de ses maîtres et de ses contemporains, qui était un réalisme de l'universel, se fonde sur deux principes : une conception intransigeante de l'irréductibilité de toute

chose à toute autre, et la définition de l'universel comme un prédicat. »[60] Mais ce qui l'éloigne du strict nominalisme est le fait qu'il exprime, dans plusieurs ouvrages, « une sorte de platonisme qui refuserait l'existence de l'universel mais qui l'accorderait à des relations éternelles et à des entités internes aux choses. »[61] D'ailleurs, Victor Cousin, au XIXe siècle, a nommé « conceptualisme » la variante du nominalisme élaborée par Abélard.

À sa conception, le réalisme a répondu par *Thomas d'Aquin* (1224–1274), qui suppose que les choses existent par une participation à l'essence divine. Avant la création, le monde existait dans la pensée de Dieu, alors qu'après la création, il reproduit les idées divines. Ces idées sont les universaux et elles représentent les raisons de toutes les choses, dont elles sont transcendantes, ayant une existence en soi, provenant de Dieu. Parce que les choses sont créées d'après leurs modèles, étant le reflet mobile de ceux-ci, les universaux sont *ante rem*. Mais les universaux sont, en même temps, immanents aux choses, parce que la forme qui les représente se multiplie pour entrer dans les choses, étant en eux comme leur principe de l'existence, dont elle donne l'identité, en les faisant être ce qu'elles sont. Par conséquent, les universaux sont *in re*. En outre, les choses ne dévoilent pas d'elles-mêmes leurs formes, ainsi notre intellect actif est celui qui doit arriver à eux, par un effort d'abstraction et de généralisation, en partant des choses, qui s'offrent directement à nos sens, et en atteignant les idées générales, c'est-à-dire les concepts, qui expriment les idées divines. C'est pourquoi on peut considérer que les universaux sont aussi *post rem*, ce qui conduit Lambros Couloubaritsis à dire que Thomas pratique lui-même un conceptualisme, mais qui, à la différence du « conceptualisme du signe », représenté par Abélard et par Ockham, illustrerait un autre type, à savoir le « conceptualisme de la pensée »[62].

La dernière réplique importante du nominalisme a été donnée par *Guillaume d'Ockham* (~1285–1349), dont la position résulte de sa conception empiriste sur la connaissance. Ainsi, de son point de vue, bien que la connaissance soit sensible ou intellectuelle, si elle veut se prononcer sur la réalité de ses objets, elle doit être intuitive, ce qui suppose un rapport direct entre le sujet et l'objet. Par conséquent, on peut savoir immédiatement si la chose existe ou non, sans avoir besoin d'espèces intermédiaires. De cette manière, Ockham nie pour

---

[60] Jean Jolivet, « Notes sur le « non-réalisme » d'Abélard », in Jean Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006, p. 89.
[61] *Ibidem*, p. 88.
[62] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 836.

l'universel toute sorte de réalité. Le concept, résultat d'un acte de l'intellect, n'a qu'une réalité mentale, et son universalité réside dans sa fonction de signifier. En conclusion, le concept est un signe naturel de la chose, qui peut être prédiqué de plusieurs choses, parce qu'il dépend du point de vue causal de leur réalité, et que donc il dérive d'eux. Cette position a eu une grande influence sur la philosophie, préparant l'empirisme et le scepticisme de l'époque moderne, et contribuant au développement de la science.

BIBLIOGRAPHIE

1. Abélard, Pierre, *Conférences : dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même : éthique*, Paris, Cerf, 1993.
2. Abélard, Pierre, *De l'unité et de la trinité divines/ Theologia summi boni*, Paris, Vrin, 2001.
3. Abélard Pierre, *Des intellections*, Paris, Vrin, 1994.
4. Abélard, Pierre, *Lettres d'Abelard et Héloise*, Paris, Le livre de poche, 2007.

*

5. *** *Abélard en son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
6. *** *Abélard, ou, La philosophie dans le langage*, Fribourg, Suisse, Éditions universitaires, Paris, Cerf, 1994.
7. Clanchy, Michael T., *Abélard*, Paris, Flammarion, 2000.
8. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
9. Gilson, Étienne, *Héloïse et Abélard*, Paris, J. Vrin, 1997.
10. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
11. Hauréau, Barthélemy, *Histoire de la philosophie scolastique*, Tome 1, Première partie, Paris, Durand et Pedone-Lauriel Éditeurs, 1872.
12. Jolivet, Jean, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969.
13. Jolivet, Jean, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006.
14. Kaluza, Zenon, *Les querelles doctrinales à Paris : nominalistes et réalistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergamo, P. Lubrina, 1988.
15. Le Goff, Jacques, *Cinq personnages d'hier pour aujourd'hui : Bouddha, Abélard, saint François, Michelet, Bloch*, Paris, Fabrique, 2001.
16. Letort-Trégaro, Jean Pierre, *Pierre Abélard*, Paris, Payot, 1997.
17. Libera, Alain de, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1996.
18. Lobrichon, Guy, *Héloïse, l'amour et le savoir*, Paris, Gallimard, 2005.
19. Neacşu, Adriana, *Arheologia şi evoluţia conceptelor filosofice*, Craiova, Editura Universitaria, 2006.
20. *** *Pierre Abélard, à l'aube des universités*, Nantes, H. Habrias, 2001.
21. *** *Sur la science divine : Avicenne, Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard*... [et al.], Paris, P.U.F., 2002.
22. Verger, Jacques, Jean Jolivet, *Le siècle de saint Bernard et Abélard*, Paris, Perrin, 2006.

II. PHILOSOPHIE ARABO-ISLAMIQUE

La philosophie « arabo-islamique », connue aussi comme la philosophie « arabe », ou la philosophie « islamique », exprime la pensée philosophique développée pendant le Moyen-Âge, principalement dans la Péninsule Arabique, qui, à partir du VIIe siècle, a été conquise presque entièrement par la religion de Mahomet. Donc, elle appartient à la civilisation arabo-islamique, qui a connu un large espace, accaparant à un moment donné même une partie de l'Europe, et qui est entrée en contact avec de nombreuses civilisations, toutes pénétrées par la culture grecque.

Pour créer leurs conceptions philosophiques, les Arabes ont mêlé les idées de l'islamisme et celles des philosophes grecs, qu'ils ont connus avant l'apparition de l'Islam. Leur contact avec la pensée grecque a été intensifié après 529, période où les néoplatoniciens de l'École d'Athènes se sont établis en Perse et en Syrie. À la suite de leur présence dans le monde arabe, à Gondishapuûr, en Perse, et à Harrân, en Syrie, a commencé un processus important de traduction en arabe et en syriaque de la pensée des vieux Grecs, dont les ouvrages étaient étudiés dans les diverses écoles. En outre, les philosophes païens de la terre d'Arabie, en général d'orientation néoplatonicienne, ont développé leurs conceptions, qui ont influencé aussi la pensée islamo-arabe.

D'autre part, la philosophie chrétienne occidentale, qui pendant longtemps n'a connu Aristote que par ses écrits de logique et par des fragments d'autres ouvrages, l'a découvert au XIIIe siècle dans sa complexité par l'entremise des Arabes, par des traductions d'arabe et de syriaque.

On ne doit pas confondre la philosophie arabe proprement dite avec les courants théologiques spéculatifs et mystiques qui se sont développés à partir exclusivement de la religion islamique et, qui, d'habitude, ont manifesté une attitude critique vis-à-vis de *falsafa*, donc de la manière de la pensée islamique qui respectait les exigences de la rationalité imposées par les Grecs. D'ailleurs, le mot *falsafa* « transcrit le grec *philosophia*, au lieu de reprendre le terme arabe spécifique *hikma* (sagesse). De la moitié du XIIe siècle au début du XIXe, la *falsafa* fut l'unique pensée en terre d'Islam reconnue par les Occidentaux. »[63]

[63] Miguel Cruz Hernandez, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 166.

Mais « dans le monde d'Islam, la *falsafa* ne fut qu'un courant de pensée parmi d'autres, clairement délimité dans le temps et l'espace. Dans le temps : la *falsafa* orientale vécut du début du IXe siècle à la moitié du XIe, Sohravardi transformant au XIIe siècle la philosophie d'Avicenne en théosophie ésotérique. La *falsafa* occidentale, pour sa part, dura de la seconde moitié du XIe siècle jusqu'à la fin du XIIe. Dans l'espace : en Orient, la *falsafa* se développa en Iran et en Irak ; en Occident, en al-Andalus, avec quelques rares influences en Syrie, en Égypte et au Maghreb. »[64]

Le premier philosophe islamique a été *al-Kindî* (796–873). Il est né à Kûfa, où il a occupé de hautes dignités à la cour du calife, mais, à cause de son orientation théorique, partiellement inspirée par le courant des mutazilites, qui exprimait la tendance de rationaliser la théologie islamique, il a été marginalisé.

Il semble qu'al-Kindî ait traduit l'ouvrage apocryphe *Théologie d'Aristote*. Dans ses écrits, il a soutenu que la pensée d'Aristote se fonde sur deux principes : celui de la science, d'inspiration mathématique, et celui prophétologique, ce dernier impliquant l'illumination divine. L'influence aristotélicienne se manifeste aussi dans les problèmes de logique, de physique et de biologie, et dans sa doctrine sur l'intellect, ainsi al-Kindî distingue entre l'intellect possible (l'intellect humain) et l'intellect actif, qui est séparé du premier mais qui aide celui-là à réaliser la connaissance.

Mais c'est le néoplatonisme qui lui offre l'idée de l'Un-Vrai, qu'il assimile à Dieu, privé de tout attribut intrinsèque, et celle des émanations successives à partir de la divinité pour la création du monde. L'âme, qui est une substance éternelle et pure, revient à Dieu après la séparation du corps et en vertu de la connaissance intellectuelle. Dieu émane les intelligibles comme le soleil rayonne et, d'après son modèle, toutes les choses rayonnent, ce qui provoque des effets complexes les unes sur les autres.

Al-Kindî a écrit plusieurs *Épîtres* et quelques traités scientifiques et philosophiques ; une partie de son œuvre a été connue par les Latins, influençant, par exemple, l'idée de Robert Grosseteste (1175–1253) sur la continuité entre la lumière divine et la lumière cosmique, et la conception de l'École de Padoue sur le rayonnement spirituel actif dans les sacrements.

Al-Fârâbî (872–950) a étudié à Bagdad, avec des professeurs adeptes du nestorianisme, une hérésie chrétienne qui affirmait qu'en Jésus-Christ coexisteraient deux personnes, l'une divine et l'autre

[64] *Ibidem*, pp. 166-167

humaine. Il a enseigné la logique et a créé une œuvre philosophique qui a influencé de nombreux philosophes arabes.

Dans le sillage des néoplatoniciens, al-Fârâbî soutenait que les contradictions entre Platon et Aristote sont apparentes ou accidentelles, et il a essayé d'harmoniser leurs doctrines. De même, il identifie Dieu à l'Un divin. Avant les philosophes occidentaux, il cherche à donner des preuves logiques de l'existence de Dieu, partiellement inspirées d'Aristote, fondées sur la contingence des choses et sur la théorie de la chaîne des causes, qui doit avoir un terme ultime, parce que l'infini n'existe pas. Mais, à son avis, le moyen plus élevé de démontrer l'existence de Dieu, est tiré de Dieu lui-même, qui est la vérité.

Pour expliquer la création du monde par l'Un, al-Fârâbî a introduit la « procession » néoplatonicienne dans le système cosmologique aristotélicien, nous offrant un ordre hiérarchisé de la création. Ainsi, au sommet de la réalité, on trouve l'Être divin, la cause première de toutes les choses. Il est suivi par les causes secondes, c'est-à-dire les Intelligences des sphères, puis par l'Intellect agent, l'âme, la forme et la matière. Parmi les choses du monde, seul l'homme possède également l'âme, qui est la forme du corps et son principe directeur, et l'intellect, qui est la plus noble partie de l'âme. Celui-ci est une substance simple, incorporelle, qui, bien qu'elle n'existe pas avant la naissance de l'homme, est immortelle.

Seules les âmes qui pratiquent une connaissance intellectuelle de plus en plus profonde, réussiront à atteindre le divin. Le chemin de l'ascension met en action *l'intellect possible*, *l'intellect acquis* et *l'intellect en acte*, et commence avec les choses sensibles, pour s'élever aux intelligibles possibles, aux intelligibles purs, et aux formes abstraites. Au moment où l'âme échappera complètement à la matière, elle sera unie d'une manière extatique à l'Intellect agent, transcendant. Cet état est un état de grâce, où l'âme sent une félicité absolue, étant capable de recevoir la révélation prophétique, qui exprime la science suprême.

Mais al-Fârâbî a abordé aussi des questions politiques et, dans l'ouvrage *Du Gouvernement des cités*, il met en évidence six genres de cités imparfaites, dérivées l'une de l'autre, comme dans la *République* de Platon : la *société de la pure nécessité*, la *société de la richesse*, la *société ignoble*, inclinée vers les plaisirs sensibles, la *société de l'honneur* et la *société démagogique*. La cité idéale, qui a comme but l'accès de chacun à la félicité dans le bien, doit être dirigée par la politique, appuyée sur les savoirs théoriques et organisée selon la Loi de l'Islam.

Avicenne (*Ibn Sinâ*) (980–1037) est né à Afshana, en Perse, dans une famille de hauts fonctionnaires, et il a reçu une éducation également scientifique et philosophique. Il a été enseignant, médecin, conseiller des princes, vizir, étant à un moment donné emprisonné à cause de ses relations politiques. Il a écrit de nombreux ouvrages, parmi lesquels le *Livre des directives et des remarques*, le *Livre de science*, le *Livre de la genèse et du retour*, *Physique du Shifâ*, divers ouvrages scientifiques et des commentaires de l'œuvre d'Aristote, essayant de systématiser sa pensée.

Avicenne a été largement connu par les médiévaux chrétiens, qu'il a influencés d'une manière incontestable.

Prenant la division des sciences faite par Aristote, Avicenne pose la métaphysique comme fondement de toute connaissance. Les sciences ont comme objet l'être, la racine de toutes les choses, mais elles le visent d'une manière indirecte. Seule la métaphysique, qui étudie l'être en passant au-delà de tous ses aspects accidentels, essaie de le surprendre en lui-même.

Pour pouvoir comprendre l'être comme l'être, le philosophe déploie la doctrine de l'*analogie*, qui lui permet de parler de l'être intentionnel. En fait, pour Avicenne il y a trois manières de manifestation pour l'être : par les *choses réelles*, par les *représentations abstraites* de ces choses, et par les *signes intentionnels.* Donc, un être peut exister comme signe des choses vers lesquelles se dirige notre pensée, signe qui exprime son intentionnalité. Il y a plusieurs types d'intentions : sensibles, intelligibles, intermédiaires, premières, secondes, formelles et objectives.

Mais au-delà de l'être en général, il y a aussi l'être nécessaire, Dieu, l'être parfait, unique, dont l'essence se réduit à son existence. Pour les autres êtres, l'essence, qui exprime le possible, n'est pas identique à l'existence, bien que leur distinction ne soit pas réelle, mais conceptuelle, parce que l'essence est ce qui peut exister, et l'être, ce par quoi elle existe. Tous les étants viennent de l'être nécessaire, par le mécanisme des causes aristotéliciennes.

« En sa logique propre, cette conception avicennienne de la causalité et de la répartition des causes ouvre sur deux directions. La première, explicitement indiquée par son auteur, est théologique : elle aboutit à poser cinq causes et non plus quatre, la cause agent se dédoublant en cause productrice du mouvement et cause productrice de l'être. (...) La seconde direction est physique et matérialiste : la causalité génératrice s'y transfère sur la cause agente au détriment de la cause formelle (...) En modifiant le statut assigné aux causes non matérielles par la physique aristotélicienne, Ibn Sina en libérait pour

l'avenir les deux composantes, dont chacune pourrait rejoindre son lieu propre : le platonisme, du côté de la transcendance ; la tradition des physiologues, du côté du matérialisme. »[65]

En tant qu'être parfait, absolu, Dieu connaît tout, et cette connaissance exprime l'acte intellectuel par lequel Dieu crée le monde, qui existe de toute éternité et qui existera toujours, parce que Dieu ne cessera jamais de connaître. L'ordre de la création est nécessaire et structuré en quatre niveaux : les Intelligences célestes, les âmes célestes, les forces physiques et le monde corporel. Dans le monde sensible, la plus haute place est occupée par l'homme, constitué du corps et de l'âme, qui, avant son union avec le corps, auquel elle offre la forme, a une existence possible. Mais après la mort elle peut s'élever, à l'aide de son intellect, vers la source de toute existence, ce qui implique l'entrée dans le Paradis.

Avicenne distingue trois grands types d'intellect : celui de la science, l'intellect pratique et l'intellect spéculatif ou théorique. À son tour, l'intellect spéculatif a plusieurs formes : l'intellect *possible*, ou matériel, qui peut recevoir les formes séparées de leur matière, l'intellect *en acte* (illuminé par l'Intellect agent), l'intellect en *habitus*, qui peut atteindre les formes intelligibles, l'intellect *acquis* ou l'intellect *saint*, capable de s'élever jusqu'aux Intelligences célestes, et l'Intellect *agent*, transcendant à l'individu, qui transforme son intellect possible en intellect en acte.

En accord avec al-Fârâbî, Avicenne admet que la seule Loi qui peut gouverner la société est la loi révélée par Mahomet, et essaye de donner une justification divine à la forme d'organisation sociale instaurée par l'Islam. Bien plus, il soutient que les sociétés tyranniques et, en fait, toutes les autres où la loi divine n'est pas encore instaurée, doivent être révolutionnées, au nom de ce gouvernement parfait, même par la guerre : le *Jihad*.

D'habitude, les attaques contre la *falsafa* étaient lancées par les théologiens, mais avec *al-Gazâlî* ou *Algazel* ou *Abuhamet* (1059–1111), la philosophie paraît être minée de l'intérieur.

Al-Gazâlî est né à Tus (Iran) dans une famille perse, attachée au courant soufi, d'inspiration mystique, et a étudié la jurisprudence islamique, l'exégèse du texte du Coran et des propos du Prophète, la théologie dogmatique (*kalâm*), la logique, la philosophie. Il a été juriste, a enseigné le droit à l'Université de Bagdad, et s'est engagé dans les luttes politiques et intellectuelles de l'époque. Attiré par la mystique, à la fin de la vie il a opté pour une existence ascétique, d'inspiration soufie.

---

[65] Jean Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes, Paris*, Vrin, 2006, pp. 304-305.

Son premier ouvrage sur la philosophie, *Les intentions des philosophes*, expose d'une manière professionnelle, influencée par Avicenne, la philosophie comme une succession de la logique, de la métaphysique et de la physique. Les médiévaux occidentaux, qui ont connu cet écrit sous le nom de *Logica et philosophia Algazeils Arabis*, sans connaître aussi *L'incohérence des philosophes*, ont cru qu'al-Gazâlî avait été un adepte de la *falsafa*. En réalité, dans le deuxième ouvrage, celui-ci critique également la philosophie grecque et arabe, essayant de mettre en évidence son inconsistance. Il veut démontrer que la philosophie ne peut pas résoudre les problèmes abordés, étant obligée, pour atteindre la vérité, d'écouter la voix de la religion islamique.

Al-Gazâlî soutient que Dieu est unique et tout-puissant, ayant de nombreux attributs comme la vie, la volonté, la parole, la connaissance. Celui-ci intervient en permanence pour diriger les choses du monde sensible, qui a été créé assez récemment et qui ne peut pas durer longtemps, n'ayant pas des lois propres. Il n'est pas une place désirable pour l'homme, obligé de vivre dans une société accaparée par le mal, où quelques élites dominent la masse désavantagée. C'est pour cela que l'homme, formé d'un corps périssable et d'une âme immortelle, doit dépasser sa connaissance naturelle, fondée sur la perception et la raison, par celle de la révélation, capable de lui ouvrir le monde éternel, des intelligibles, où il pourra atteindre Dieu. Mais cela revient à l'homme vertueux, qui, dans la solitude, par ascèse et méditation, purifie son âme et la prépare pour recevoir les rayons de l'Âme universelle, qui lui dévoile les formes intelligibles, et pour s'approcher pas à pas de la divinité, obtenant le plus grand bonheur.

Le point culminant de la philosophie arabe est l'œuvre d'*Averroès* ou *Ibn Ruchd* (1126–1198), qui est né à Cordoue (Espagne), dans une famille de cadis (juges musulmans). Il a étudié le droit, la médecine, la mathématique, l'astronomie, la théologie, la philosophie, et il a été médecin à la cour du Maroc et cadi. Averroès a réalisé une activité laborieuse de commentateur, qui a eu comme résultat, d'une part, une restauration de la pensée d'Aristote dans la conscience des médiévaux, et, d'autre part, une œuvre originale, dans le prolongement de celle aristotélicienne. Ses mérites dans la première direction ont été reconnus même par les chrétiens, qui l'ont surnommé le « Commentateur ». En fait, le but d'Averroès était de dévoiler pour tous la vérité, qu'il considérait présentée en bonne mesure dans les ouvrages d'Aristote.

« Pour Averroès, ce que dit Aristote était donc tout simplement *vrai* : la vérité, rien que la vérité. Et aussi, *toute* la vérité. Ce qui

explique qu'il n'hésite pas à ajouter à ses commentaires des théories qui se sont avérées bien après. Ainsi, le rôle des nerfs dans la perception, dont Aristote n'avait aucune idée, et qui ne fut établi que par Galien. (…) Ainsi, du point de vue d'Averroès lui-même, la vérité et l'originalité, non seulement font deux, mais s'opposent diamétralement. Il se peut qu'il n'ait vu dans ses œuvres originales guère plus que des travaux de circonstance, destinés à défendre la philosophie contre ses adversaires, mais nullement à établir une vérité dont il se savait déjà en possession. »[66]

En vertu de cette attitude, Averroès assimile les thèses fondamentales du Stagirite, rejetant les mélanges avec les doctrines des néoplatoniciens. Il critique l'essai d'Avicenne d'harmoniser la philosophie d'Aristote avec le *kalâm*, la théologie islamique. Pour lui, la philosophie et la religion sont deux choses différentes, bien qu'elles visent la même vérité. D'ailleurs, il y a trois degrés de compréhension de la vérité révélée dans les textes sacrés du Coran. Le premier degré, inférieur, est illustré par la lecture rhétorique-poétique, utilisée par la plupart des croyants, parce qu'elle dévoile la vérité par des images et des exemples faciles à comprendre.

Le deuxième degré, plus complexe mais qui implique la possibilité de l'erreur, est la lecture dialectique, utilisée par les théologiens, et Averroès manifeste l'attitude d'Aristote envers les dialecticiens, considérés comme pratiquants d'une spéculation stérile. En outre, Averroès soutient que les théologiens (parmi lesquels il place même Avicenne) révèlent sans attention ni responsabilité les vérités cachées, en usant aussi des allégories, ce qui provoque des contradictions et fait naître des confusions dans les esprits.

Enfin, le degré supérieur de la lecture est la pensée philosophique, qui fait usage de la démonstration rationnelle, apodictique, la seule qui peut mettre en évidence le sens caché et qui nous offre la certitude de la connaissance. En même temps, notre effort rationnel suppose une inspiration divine, sans laquelle l'homme n'atteindra jamais la science de la vérité absolue, mais seuls les sages peuvent obtenir cette inspiration.

On voit qu'Averroès ne soutient pas la « théorie de la double vérité », c'est-à-dire la possibilité de deux réponses différentes à la même question, l'une dans la perspective philosophique, l'autre dans la perspective théologique. Ce qui a dérouté en ce sens sont quelques formules ambiguës, où, en réalité, Averroès fait des concessions à la théologie. Mais sur son autorité se sont appuyés, principalement, les

[66] Rémi Brague, *Au moyen du Moyen-Âge : philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2006, pp. 289-290.

philosophes occidentaux de la fin du Moyen-Âge et de la Renaissance pour soutenir cette théorie, ce qui a contribué à écarter la domination de la religion sur la libre pensée.

Pour Averroès, la connaissance se fonde sur le principe de la causalité, et la science, sur la connaissance des universaux, qui existent en acte seulement dans l'intellect. L'étude des causes ultimes des êtres doit être faite en termes d'une absolue précision, termes utilisés par la métaphysique. Celle-ci est universelle, semblable à la science divine, mais pas identique, parce qu'elle dépend des actes perceptifs et des concepts généraux.

L'anthropologie d'Averroès parle d'un conditionnement réciproque du microcosme et du macrocosme. La société est vue comme un grand complexe d'éducation, qui détermine l'affirmation des individus au sein de l'ordre universel. L'homme libre est celui qui est conscient de cet ordre et du fait qu'il doit tenir compte de lui. S'inspirant de Platon, Averroès soutient que la société idéale peut être soit la monarchie soit l'aristocratie. Les autres types de sociétés, inférieurs, sont : la timocratie, l'oligarchie, la démagogie et la tyrannie.

BIBLIOGRAPHIE

1. Al-Fârâbî, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Paris, Vrin, 1990.
2. Al-Fârâbî, Abü Nasr, *L'épître sur l'intellect*, L'Harmattan, 2001.
3. Al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Seuil, 2007.
4. Averroès, *Le livre du discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996.
5. Averroès, *Grand commentaire de la métaphysique*, Livre Bêta, Paris, Vrin, 2002.
6. Averroès, *L'accord de la religion et la philosophie : traité décisif*, Paris, Sindbad, 1988.
7. Avicenna, *Liber primus Naturalium : tractatus primus, De causis et principiis naturalium*, Louvain-la-Neuve, E. Peeters, 1992.

*

8. Arkoun, Mohammed, *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 2003.
9. Arnaldez, Roger, *Fakhr al-Dîn al-Râzî, commentateur du Coran et philosophe*, Paris, Vrin, 2002.
10. *** *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007
11. Ayada, Souâd, *Avicenne*, Paris, Ellipses, 2002.
12. Badawi, Abdurrahmaân, *Averroès*, Paris, Vrin, 1998.
13. Brague, Rémi, *Au moyen du Moyen-Âge : philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, Transparence, 2006.
14. Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Verdier, 1999.
15. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
16. Elkhadem, Hossam, *Introduction à la philosophie en Islam*, Université libre de Bruxelles, Centre de documentation pédagogique-CeDoP, 1997.
17. Gutas, Dimitri, *Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe-IVe, VIIIe-Xe siècles)*, Paris, Aubier, 2005.
18. Hernandez, Miguel Cruz, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Desjonquères, 2005.
19. Jolivet, Jean, *Perspectives médiévales et arabes*, *Paris*, Vrin, 2006.
20. Mahdi, Muhsin, *La fondation de la philosophie politique : la cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Flammarion, 2002.
21. *** *Sur la science divine : Avicenne, Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard*... [et al.], Paris, P.U.F., 2002.
22. Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
23. Sebti, Meryem, *Avicenne : l'âme humaine*, Paris, P.U.F., 2000.
24. Sirat, Colette, Geoffroy M., *L'original arabe du Grand commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 2005.

III. PHILOSOPHIE JUIVE

Pendant le Moyen-Âge, dans les territoires dominés par la religion islamique (Égypte, Irak, Yémen), mais aussi dans l'Europe chrétienne (Espagne, France méridionale et Italie), s'est développée la philosophie juive. Celle-ci a eu comme sources la tradition de la pensée juive, créatrice de plusieurs courants mystiques ou rationalistes, la philosophie grecque et la philosophie arabo-islamique. D'ailleurs, une partie des ouvrages des philosophes juifs a été écrite en arabe. Parmi les éléments de la tradition juive, les plus importants ont été le *Talmud*, qui a retenu les discussions des rabbins au fil des siècles, pour élucider les textes de la révélation divine, spécialement la *Torah* (les cinq premiers livres de l'Ancien Testament) et, qui, en outre, promouvait une attitude éthique dans la société, et la *Kabbale* (*kabbala* - « tradition »), un complexe de doctrines mystiques, partiellement d'inspiration pythagoricienne et néoplatonicienne, qui soutenait, par exemple, que Dieu a créé le monde par l'entremise de Sephirot, c'est-à-dire le système de ses dix « noms » ou attributs, et que l'âme a plusieurs formes distinctes et hiérarchisées. Les principaux textes de la *Kabbale* sont : le *Sefer Yetsirah* (*Livre de la Création*), le *Sefer ha-Bahir* (*Livre de la lumière éclatante*) et le *Sefer ha-Zohar* (*Livre de la splendeur*).

Le premier philosophe juif médiéval a été *Isaac ben Salmon Israeli* (~845—~940), qui a été aussi médecin à la cour des califes de Kairouan, et qui a écrit le *Livre des définitions*, le *Livre des éléments*, le *Livre de l'esprit et de l'âme*. Ses conceptions, connues, en général, par les Latins, sont en grande partie influencées par le néoplatonisme, ainsi Isaac Israeli soutient que le monde et l'âme sont le résultat de l'émanation divine.

Un autre philosophe juif a été *Saadia ben Joseph* (882–942), né en Égypte, qui, parce qu'il s'est inspiré de la doctrine des mutazilites, peut être considéré comme le représentant juif du kalâm, la théologie spéculative des musulmans. Ses ouvrages principaux sont le *Livre sur les croyances et les opinions* et un commentaire du *Livre de la Création.* Saadia combat l'idée de l'éternité du monde, créé par Dieu de rien, et il a mis en circulation quatre preuves pour démontrer son commencement dans le temps. Ces preuves s'appuient sur l'idée de la finitude de chaque chose et de l'ensemble du monde, qui suppose un principe créateur supérieur, et sur les contradictions qui résultent de l'acceptation d'un temps infini écoulé depuis l'apparition du monde. L'âme est créée par Dieu, simultanément au corps, et après la mort

elle dormira en attendant le jour où, unie de nouveau à son corps, elle supportera la justice divine.

En ce qui concerne les textes saints, Saadia met l'accent sur leur sens littéral, mais il rejette les anthropomorphismes accordés à Dieu. Bien qu'il accepte le caractère personnel de Dieu, il nie que celui-ci ait un corps. Pareillement, bien qu'il accorde à Dieu la Vie, le Pouvoir et la Sagesse, il nous dit qu'on ne doit pas comprendre ces attributs d'après le modèle humain. D'ailleurs, tous ces attributs n'introduisent pas la pluralité en Dieu, qui est un. Il soutient qu'il y a quatre sources de connaissance, et que la foi est étroitement liée à toutes. En même temps, il justifie l'existence des prophètes par le fait que les raisons de Dieu dépassent la compréhension humaine habituelle, de sorte que la seule voie vers la divinité est l'inspiration prophétique.

Mais le premier grand philosophe juif a été *Salomon Ibn Gabirol* (1021–1058), connu aussi comme *Avicebron* ou *Avencebrol.* Né à Malaga, en Espagne, il est resté orphelin et puis a vécu assez longtemps à Saragosse, comme poète. Au moment où son protecteur a été assassiné, Avicebron a erré à tort et à travers en Espagne, et il est mort à Valence. Sa pensée s'est développée sur trois grandes directions : la philosophie, la poésie religieuse et l'œuvre éthique. Son principal ouvrage philosophique est *La source de vie*, écrit en arabe et traduit en latin au XIIIe siècle sous le nom *Fons Vitae*, qui a eu une grande influence sur la pensée des Occidentaux.

En fait, la conception d'Avicebron est inspirée des néoplatoniciens et de la tradition de la création biblique. Pour lui, Dieu, qui est un et qui représente la première essence, est situé au-dessus de l'être, étant la seule substance constituée par la forme. Toutes les autres, créées par l'unique créateur, sont des substances composées par une matière et une forme, même s'il s'agit des substances spirituelles. Toutefois, celles-ci peuvent être nommées simples, du moment qu'elles n'ont pas de corps et que leur matière, spirituelle, la même pour toutes, donc universelle, n'est qu'une virtualité. En même temps, toutes les substances spirituelles, au-delà de la forme propre à chacune, possèdent une forme commune, la forme intelligible universelle, qui permet l'actualisation de la matière universelle. Pareillement, dans le monde sensible, les substances sont formées par une seule matière, corporelle, qui, trouvée initialement en potence, est actualisée par la forme unique, universelle, celle de la corporéité ; seulement in-formée de cette manière, la chose peut recevoir sa forme spécifique. La création se réalise comme une illumination de la matière par la volonté divine, qui imprime des formes diverses à la matière, et comme une émanation de l'être inférieur à partir de celui supérieur.

À mesure que se déroule la création, la lumière qui passe d'un être à l'autre est plus faible et moins pure, et les formes imprimées à la matière sont de plus en plus particulières. Mais les formes moins générales sont intégrées dans celles plus générales et participent ainsi à elles, réalisant une sorte de hiérarchie dans le réel. En même temps, chaque chose englobe en soi une pluralité de formes, et tous les êtres peuvent se connaître réciproquement, en vertu du principe de la contiguïté. Seulement Dieu ne peut pas être connu, parce que l'intellect, la première substance simple, ne peut remonter que jusqu'à la matière et à la forme universelles, qui constituent, ensemble, l'essence universelle. Mais du reste, toute la réalité peut être parfaitement connue par l'âme humaine, qui, pour réaliser ce but, doit passer d'une forme à l'autre, des plus simples aux plus complexes. La connaissance ainsi obtenue correspond aux différents degrés de l'être : l'être simple, l'intelligence, l'âme, qui sont des êtres seulement possibles, et la cause finale de la nature, qui exprime l'être nécessaire. Le point de départ est toujours représenté par les formes sensibles, qui jouent le rôle d'un livre qui doit être lu par l'âme (idée assimilée par une série de philosophes occidentaux).

« Celle-ci, à la façon de néoplatoniciens tardifs, comme Proclus par exemple, peut connaître toutes les choses en se connaissant soi-même, ne serait-ce que parce que ses structures intelligibles ne sont pas autres que celles du Tout. Par là, deux grandes thèses peuvent se déployer. La première concerne le réel : l'unité de matière et de forme constitue la structure régulatrice de toute la création, de toute substance, quelle qu'elle soit, pouvant se former par une matière qui reçoit des formes selon un mode qui est toujours le même ; cela signifie que pour toute substance, qu'elle soit intelligible ou sensible, c'est le *même* type de matière qui est en jeu, comme si elle était le genre de chaque chose, la forme ne réalisant que la *différence*. La seconde thèse concerne la connaissance : l'âme peut connaître les principes du monde selon le mode sur lequel ils se déploient dans les choses et aussi selon le mode sur lequel les choses se rapportent aux principes (…), réalisant une concordance entre la connaissance et le connu. »[67]

Par l'acte de la connaissance, l'âme humaine passe elle-même au-delà du sensible, dans la réalité intelligible. C'est pour cela que l'homme a la même dignité que les anges, ayant même une supériorité par rapport à eux, à cause de sa complexité. Mais cette dignité n'est pas un don éternel et commun ; en revanche, elle exprime un niveau

---

[67] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 960.

supérieur de son existence, que l'homme lui-même doit obtenir par une vie morale exemplaire et par la soumission de sa partie matérielle à celle spirituelle.

Un philosophe assez important a été *Abraham ibn Ezra* (1089–1164), qui s'est affirmé, aussi, comme rabbin, grammairien, traducteur, poète, mathématicien et astronome. Né à Tudela, en Espagne, dans une famille illustre, il s'est établi à Cordoue, puis, à cause de la conquête de l'Espagne par les Almohades, des musulmans berbères du Maroc, il a erré en France, en Angleterre, en Italie, et il est mort à Rome. Ibn Ezra a écrit des commentaires bibliques et il a soutenu une polémique avec l'exégèse chrétienne, voulant démontrer la validité de la loi judaïque. Son œuvre, en général éclectique, a une forte inspiration néoplatonicienne, qui l'aide à donner une interprétation spécifique à la création du monde.

Ainsi, il soutient qu'il y a trois mondes ; le premier, dont la substance est simple, pure, intelligible, c'est le monde supérieur, émané de Dieu, étant éternel comme lui, et il englobe les anges et les intellects séparés, qui mettent en mouvement les sphères célestes. Celles-ci se trouvent dans le monde intermédiaire, qui transmet à notre monde, le troisième, sublunaire, les mouvements commencés dans le premier monde. Ce que nous raconte la Bible c'est la création du monde sublunaire, que Dieu crée indirectement, d'une matière préexistante, les deux autres n'étant pas créés. Pour que notre monde arrive à l'existence, il faut que la matière indéterminée reçoive les formes intelligibles, par l'entremise du monde intermédiaire. Dans ce monde sublunaire agissent plusieurs types de Providence, en fonction du degré de développement intellectuel des individus, et l'un vise expressément les adeptes de la religion juive.

« Dans la pensée d'ibn Ezra, l'âme occupe une position centrale. C'est elle qui établit la relation avec les mondes autres que celui où elle se trouve unie au corps. Grâce à l'introspection, l'homme dépasse sa condition pour ressembler aux êtres supérieurs. Selon ibn Ezra l'âme ne peut guère qu'accéder à des états illuminatifs successifs. Elle ne s'ordonne entièrement à l'intellect qu'à la mort, c'est-à-dire une fois débarrassée de son enveloppe charnelle. L'âme est une substance et non point un accident. De ses progrès dépendent la félicité future et le bonheur terrestre de l'être humain. Celui-ci fait partie du monde sublunaire par son corps et du monde intermédiaire par son âme. C'est pourquoi la Tora a été conçue afin de fortifier l'âme et de lui permettre de résister aux assauts du corps. »[68]

---

[68] Maurice-Ruben Hayoun, *La philosophie juive*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 123.

Le plus célèbre philosophe juif du Moyen-Âge, celui qui a eu une influence notable pas seulement sur les penseurs médiévaux mais aussi sur les philosophes de l'époque moderne, a été *Moïse Maïmonide* (1135–1204), né à Cordoue, dans une famille de juges rabbins depuis quelques générations, qui soutenait que David avait été l'un de ses ancêtres. Obligé de partir en exil avec sa famille, à la suite de la même conquête des Almohades, Moïse Maïmonide a voyagé au Maroc, dans la Terre Sainte d'Israël (Palestine), pour s'établir en Égypte, au Caire, où il a pratiqué la médecine et donné des leçons de philosophie et des études sur les textes sacrés des hébreux. En même temps, il a profondément assimilé la culture arabo-musulmane et a étudié la pensée grecque, militant pour la conciliation entre la religion juive et la philosophie, bien plus : pour attacher au judaïsme un contenu philosophique.

En fait, Maïmonide soutient la séparation entre les masses, qui doivent s'en tenir à la loi révélée et à la religion positive, pratiquée dans le cadre social, et les élites, qui peuvent s'occuper de la métaphysique, arrivant ainsi aux vérités divines inaccessibles aux masses. C'est parce que, pour lui, la révélation a, d'une part, une signification politico-religieuse, qui a le rôle d'éduquer le peuple et d'établir l'ordre social, et, d'autre part, une signification éthico-métaphysique, pour ceux capables d'une vie spirituelle supérieure. Mais les philosophes ne doivent pas négliger les devoirs sociaux, parce que l'homme est un être social, et qu'il peut atteindre la perfection seulement dans la communauté, ce qui implique la recherche de la meilleure organisation sociale qui lui permet de se développer. Le double rapport avec la révélation est nécessaire, et il s'explique par le fait que celle-ci, bien qu'elle englobe le message de Dieu, s'exprime par la parole humaine, imparfaite, ce qui impose une interprétation moins littéraire mais plutôt allégorique et spirituelle, réalisée par les sages, donc par les philosophes, qui ont la tâche de traduire cette parole en notions scientifiques précises, de la logique, de la physique et de la métaphysique.

Pour mettre en pratique son idée, Maïmonide a rédigé un *Commentaire de la Mishna*, qui représente la première partie du *Talmud*, où les lois orales juives ont été fixées par écrit, et *Le livre des commandements*. Plus tard, il a élaboré son célèbre ouvrage *Mishné Torah*, écrit en hébreu, où il fait une présentation de la manière dont la Loi juive a été interprétée et pratiquée au fil du temps, à partir de l'origine jusqu'à ces jours et dans diverses régions. Voulant démontrer que l'interprétation de la Loi a évolué naturellement et d'une manière bénéfique par la liberté humaine, pour être adaptée aux nouvelles conditions historiques, et essayant d'établir pour chaque article une

interprétation actuelle unitaire, Maïmonide a réalisé un commentaire philosophique de tous les problèmes importants qui visaient la vie spirituelle et pratique de la communauté juive. En fait, Maïmonide a justifié la nécessité de maintenir les préceptes divins, et il a voulu démontrer leur rationalité et leur motivation historique. Son ouvrage, bien qu'il ait été initialement attaqué, est devenu, peu à peu, un texte fondamental de l'exégèse rabbinique, étant considéré comme un guide essentiel pour la compréhension de la Loi.

Mais le plus célèbre écrit de Maïmonide est le *Guide des égarés*, destiné à ceux qui ne savaient pas comment on peut harmoniser la philosophie et la religion, à cause de l'apparente contradiction entre les exigences de la raison et celles de la croyance. En réalité, dit Maïmonide, la philosophie ne fait qu'éclairer d'une manière rationnelle les profondeurs des textes révélés, même si le philosophe sera toujours dépassé, en ce qui concerne la connaissance, par le prophète, capable, par la force de son intellect, de s'élever tout près des anges et de Dieu, et doué d'une intime familiarité avec les secrets de la Loi, qui exprime la volonté de Dieu. En outre, à la différence du philosophe, en général limité à la connaissance théorique, le prophète peut instruire du point de vue pratique et gouverner l'État, instituant ainsi dans la société la volonté divine.

S'appuyant sur les techniques spécifiques à la philosophie et sur les doctrines déjà avancées au fil du temps par les philosophes grecs et arabes, dans son *Guide*..., Maïmonide veut éclairer des problèmes fondamentaux de la croyance, comme la création du monde ou la connaissance de Dieu ; en même temps, se sentant obligé de respecter le commandement du *Talmud* de ne pas dévoiler les vérités divines aux non-initiés, il adopte la technique de l'expression intensément contradictoire, destinée à éloigner ceux qui n'ont pas la patience, l'intelligence et la persévérance dans la recherche, et à maintenir ainsi caché ce qu'on dévoile.

En fait, Maïmonide soutient que la nature ou l'essence de Dieu, qui est un et unique, ne peut pas être connue, et que, par conséquent, nous ne sommes pas justifiés à lui accorder divers attributs. Tout au plus, on peut nier ces attributs de Dieu, ou on peut lui accorder seulement des attributs négatifs. En revanche, on peut connaître les effets de son action créatrice. Par rapport au monde, Dieu est sa cause efficiente et la cause finale, et on peut démontrer qu'il existe, mettant en évidence le besoin d'une cause initiale, d'un premier moteur responsable du mouvement du monde, et d'un être nécessaire, comme fondement pour l'être contingent du ceci. Pour démontrer l'existence de Dieu, Maïmonide s'appuie sur la *Physique* d'Aristote, bien qu'il ne soit pas d'accord avec celui-ci sur l'éternité du monde. De son point

de vue, parce qu'il a été créé par Dieu, le monde a un commencement dans le temps, mais pour l'avenir il sera éternel. D'ailleurs, il est l'effet d'un acte de volonté, pas nécessaire, de Dieu, et il pourrait être d'une toute autre manière que maintenant. En tout cas, l'étude de la physique est la voie capable par elle-même de nous conduire, en quelque sorte, à Dieu.

« La stratégie de Maïmonide est encore plus puissante, dans la mesure où elle implique que la connaissance de la nature n'est pas seulement une façon parmi d'autres de connaître Dieu, mais bien la seule qui puisse nous mener vers quelque connaissance des attributs de Dieu. (…) La physique compense l'impossibilité d'une théologie affirmative. Ou, à l'inverse, la théologie négative ouvre la voie de la physique. Peut-être même faut-il aller jusqu'à dire que la physique est la seule théologie affirmative que nous puissions avoir. »[69]

En ce qui concerne l'homme, il est composé d'un corps, qui lui confère l'identité, et d'une âme, qui est la forme du premier et possède plusieurs facultés : la nutrition, la sensation, l'imagination, la faculté appétitive et l'intellect. Celui-ci est une faculté passive, qui, sous l'influence de l'Intellect agent, impersonnel et universel, devient intellect « acquis », donc en acte, capable de connaître les formes intelligibles. En même temps, les performances de l'âme en ce sens dépendent dans une grande mesure de l'effort fait par celui-ci de s'élever aux niveaux supérieurs de connaissance. Après la mort et la destruction du corps, le seul qui peut survivre, c'est l'intellect, mais d'une manière impersonnelle, par son union avec l'Intellect agent, universel. En dépit de la prédestination divine, pendant toute sa vie, l'homme est libre, capable de choisir et d'agir en conformité avec sa propre volonté, ce qui implique une responsabilité totale pour l'individu. En fait, la prédestination s'appuie sur la connaissance absolue de Dieu, qui englobe pas seulement l'universel et le nécessaire mais aussi le particulier et l'individuel, de sorte que Dieu établit le destin de chacun en tenant compte de sa liberté.

---

[69] Rémi Brague, *Au moyen du Moyen-Âge : philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2006, p. 109.

BIBLIOGRAPHIE

1. Maïmonide, Moses, *Le Guide des Égarés : Traité de théologie et de philosophie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.
2. Maïmonide, Moses, *L'Esprit de Grâce : introduction au Guide des Égarés de Maïmonide*, Lagrasse, Verdier, 1994.

*

3. Abécassis, Armand, *La pensée juive*, Paris, Librairie générale française, 1996.
4. Alcoloumbre, Thierry, *Maïmonide et le problème de la personne*, Paris, Vrin, 1999.
5. Bensussan, Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
6. Brague, Rémi, *Au moyen du Moyen-Âge : philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, 2006.
7. Chouraqui, André, *La pensée juive*, Paris, P.U.F., 1997.
8. Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
9. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1986.
10. Guttmann, Julius, *Histoire des philosophies juives : de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994.
11. Haddad, Gérard, *Maïmonide*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
12. Hayoun, Maurice-Ruben, *La philosophie juive*, Paris, A. Colin, 2004.
13. Hayoun, Maurice-Ruben, *L'exégèse juive : exégèse et philosophie dans le judaïsme*, Paris, P.U.F., 2000.
14. Hayoun, Maurice-Ruben, *Maïmonide et la pensée juive*, Paris, P.U.F., 1994.
15. Hayoun, Maurice-Ruben, *La philosophie médiévale juive*, Paris, P.U.F., 1991.
16. Leibovitz, Yechayahou, *La foi de Maïmonide*, Paris, Cerf, 1992.
17. *** *Maïmonide : philosophe et savant*, Leuven, Peeters, 2004
18. Morfino, Mauro M., *Vivre la parole pour la comprendre : l'enseignement des sages juifs et des pères de l'église*, Paris, Lethielleux, 2007.
19. Nordmann, Sophie, H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas, *Philosophie et judaïsme*, Paris, P.U.F., 2008.
20. Schlanger, Jacques, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol : étude d'un néoplatonisme*, Leiden, E.J. Brill, 1968.
21. Sirat, Colette, *La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté*, Paris, CNRS, 1988.
22. Sirat, Colette, *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Paris, CNRS, 1988.
23. Wohlman, Avital, *Maïmonide et Thomas d'Aquin : un dialogue impossible*, Fribourg/Suisse, Éditions universitaires, 1995.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

PHILOSOPHIE ANCIENNE

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINEE
Almamya Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SENEGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

JOUVE
1, rue du Docteur Sauvé - 53100 Mayenne
Imprimé sur presse rotative numérique
N° 785317M - Dépôt légal : octobre 2011

Imprimé en France